

HISTORIA DE LA FILOSOFÍA EN EL MÉXICO COLONIAL

MAURICIO BEUCHOT

Herder

HISTORIA DE LA FILOSOFÍA EN EL MÉXICO COLONIAL

MAURICIO BEUCHOT

HISTORIA DE LA FILOSOFÍA EN EL MÉXICO COLONIAL

EDITORIAL HERDER
BARCELONA

Diseño de la cubierta: Ripoll Arias y Mercedes Galve

ISBN 84-254-1998-0

Es propiedad — Depósito legal: B. 1.567-1997 — Printed in Spain

Edim S.C.C.L. - Barcelona

ÍNDICE

PRESUPUESTOS DE HISTORIOGRAFÍA, HERMENÉUTICA Y FILOSOFÍA DE LA HISTORIA

La presente obra ofrece la que creemos es la primera historia completa de la filosofía novohispana. Se habían hecho algunos trabajos sobre períodos aislados, pero no un tratamiento completo de los tres siglos de la colonia (1521-1821). Hemos seguido un orden cronológico, de modo que permite seccionar cada uno de los tres siglos, pero también hemos intentado atender a los movimientos intelectuales que se dieron en esa época tan apasionante.

Pues bien, antes de iniciar nuestro tratamiento de la historia de la filosofía novohispana, o en el México colonial, hemos de explicitar los presupuestos metodológicos desde los cuales intentamos escribir dicha historia. En primer lugar hablaremos de los presupuestos hermenéuticos que nos animan y a los cuales dedicaremos un primer apartado. En segundo lugar mencionaremos los presupuestos historiográficos y de filosofía de la historia. Allí precisaremos más qué entendemos por cada una de estas disciplinas, con las cuales abordamos el estudio de la historia y que dan distintas visualizaciones de la misma.

I. HERMENÉUTICA DE LA HISTORIA DE LA FILOSOFÍA NOVOHISPANA

1. Planteamiento

La historia de la filosofía en México, al igual que toda historia, puede considerarse –según sugiere José Gaos–[1] (a) como la serie de los sucesos en que se desarrolla el pensar filosófico de nuestro país, es decir, los hitos en que se produjeron las ideas filosóficas en México, y (b) como el relato –o los relatos– de esa serie de ideas y hechos. Llamaremos «historia» a la primera acepción e «historiografía» a la segunda.

Apenas nos damos cuenta de que nunca estamos exentos de supuestos, de inmediato surge la pregunta por la filosofía que subyace a nuestro recuento de la historia; no hacemos mera crónica, interpretamos y valoramos lo que contamos; y, así, podemos hablar de que en nuestro escribir la historia nos acompañan una filosofía de la historiografía y una filosofía de la historia. Es decir, tenemos una filosofía de cómo se escribe la historia y una filosofía que da un sentido y una valoración a esa historia, y

1. Véase J. Gaos, «Notas sobre la historiografía», en *De antropología e historiografía*. Xalapa (México), Universidad Veracruzana, 1967, pp. 238 y ss.

todo ello impregna nuestro trabajo de historiar. En efecto, siempre se está vinculado a la filosofía (a cierta filosofía) al escribir la historia, se tiene una ideología filosófica que «sesga» nuestro modo de escribirla; y, como hemos dicho, se manifiesta como filosofía de la historiografía y como filosofía de la historia. Pues bien, hemos de esclarecer estos supuestos filosóficos tan básicos que nos animan al escribir la historia de la filosofía mexicana colonial. Pero vayamos por partes.

2. *Filosofía de la historiografía*

Según Gaos, la filosofía de la historiografía consiste en el cúmulo de instrumentos conceptuales (filosóficos) con los cuales escribimos la historia. Y es que la filosofía –con arreglo a la idea tradicional de ésta– puede brindarnos tales herramientas, pues lo que el historiador o historiógrafo pide a la filosofía (para configurar una filosofía de la historiografía) son principalmente elementos de metodología y epistemología, ya que los elementos ontológicos y éticos se utilizarán para la filosofía de la historia.[2]

Como la filosofía posee la lógica, y la metodología no es sino lógica aplicada, la filosofía nos brinda el método conveniente para escribir la historia. Como contiene la epistemología o crítica del conocimiento, la filosofía nos brinda criterios epistemológicos para discernir la autenticidad de los testimonios y para buscar la verdad histórica. La filosofía encomienda esto a una de sus ramas, la hermenéutica, que en este caso se aplica como hermenéutica histórica. Ella provee el esclarecimiento y la guía de las operaciones que nos permiten entender e interpretar los textos o documentos que utilizamos para escribir la historia, en este caso la historia de la filosofía novohispana. Como la filosofía tiene tanto a la lógica como a la epistemología y a la hermenéu-

---

2. Entendemos la historia como acontecimientos y como relato de los mismos, y entendemos la filosofía como cosmovisión, desde la cual se interpreta y evalúa la historia. Véase J. J. E. Gracia, *Philosophy and its History. Issues in Philosophical Historiography*, Albany, Nueva York, State University of New York Press, 1992.

tica, puede brindarnos los medios para explicar la historia. Es decir, para comprenderla y evaluarla, tanto en su dimensión especulativa (con las disciplinas mencionadas), como en su dimensión práctica (por medio de la ética y la filosofía social). Y allí será, como veremos, donde se abra y surja la filosofía de la historia. Según Gaos, el historiador o historiógrafo supone una filosofía de la historiografía, porque es la teoría que guía su investigación historiográfica; pues en su historiografía ejerce ciertas operaciones que pueden reducirse a las siguientes: «investigación –en sentido estricto o a diferencia del sentido lato en que se entiende por investigación científica toda la actividad del hombre de ciencia–, crítica, comprensión o interpretación, explicación, reconstrucción o construcción, o composición, y expresión; o, si se prefiere llamarlas a todas en griego, lo que da siempre un aire más científico, sobre todo ante el profano, heurística, crítica, hermenéutica, etiología, arquitectónica y estilística».[3]

Mediante la investigación se recopilan (es decir se colectan y seleccionan) los documentos de la historia, las cosas memorables; mediante la crítica se juzga su autenticidad (con las ciencias y técnicas auxiliares que vengan al caso) y su pertinencia; mediante la comprensión se capta el significado del pasado mediante el presente (del historiador) y a la inversa; mediante la explicación se da cuenta de las relaciones causales entre los hechos, las ideas, etc., que conforman la historia; mediante la reconstrucción, construcción o composición y expresión se buscan los medios expresivos (es decir estilísticos) que ayudan al historiador –a semejanza del artista– a plasmar su recuento o relato de la historia.

Como se ve, las partes u operaciones historiográficas más importantes son la comprensión, o hermenéutica, y la explicación, o etiología, de la historia. Ellas constituyen lo más propiamente filosófico de la historiografía, es decir, serán ellas la filosofía de la historiografía que nos hará desembocar en la misma

3. Ibid., p. 298.

filosofía de la historia. Y a estas dos operaciones más filosóficas –con toda la ayuda necesaria de las ciencias humanas, claro está–, que son la comprensión y la explicación, la hermenéutica las fusionará en algo unitario, como dos aspectos que se complementan. Según dice de manera insistente Paul Ricoeur, no se pueden dividir claramente el comprender y el explicar; y no sólo no se pueden distinguir de modo tajante, sino que, más aún, el separar una de otra lleva a consecuencias desafortunadas para las ciencias humanas.[4] Veremos cómo ambas operaciones estudiadas y aportadas por la filosofía de la historiografía se funden en una sola por virtud de la hermenéutica. Y, así, nuestra filosofía de la historiografía se convierte en una actividad y una actitud hermenéuticas (labor interpretativa-explicativa). Nuestra filosofía de la historiografía será, pues, en adelante, esa parte de la filosofía que recientemente se ha llamado *hermenéutica*[5], aplicada a la historia de la filosofía en el México colonial, y a ella seguirá una filosofía de la historia, justamente aplicada a la historia filosófica de México en esa época (es decir la reflexión sobre el *sentido* y el *valor* de esa historia).

Explicitar y desarrollar una filosofía de la historia de ese período será a la vez la tarea más ardua y aventurada; sólo podrá realizarse al final, como visión de conjunto. Por lo tanto, podemos comenzar con las cuestiones de filosofía de la historiografía, es decir, cuestiones metodológico- epistemológicas, que son las que se incluyen en la hermenéutica histórica. Dediquémonos, pues, a la tarea de examinar la hermenéutica que aplicaremos a la historia de la filosofía en el México colonial.

---

4. Véase P. Ricoeur, «What is a Text? Explanation and Understanding», en *Hermeneutics and the Human Sciences*, ed. and trad. por J. B. Thompson, Cambridge, University Press 1982 (reimp.), pp. 145-164; P. Kemp. «La historia como relato y como práctica. Entrevista con Paul Ricoeur», en *Quimera*, nº 36, marzo de 1984, pp. 22-28.

5. La hermenéutica se ha concebido distintamente y hasta ha sufrido sucesivas hinchazones; algunos quieren que sea el todo de la filosofía y hasta más amplia que la filosofía misma; pero Ricoeur, a quien seguimos, la pone como una parte de ella, que aprovecha varias disciplinas filosóficas y científicas.

3. Hermenéutica de la historia de la filosofía en el México colonial

Tenemos que ocuparnos ahora de delimitar lo que ha de entenderse por hermenéutica, para después aplicarla a nuestro campo de estudio. Por lo tanto, hemos de explicitar –por breve que sea– la idea de la hermenéutica que se utilizará aquí, antes de aplicarla a los textos filosóficos novohispanos que conforman el campo de estudio del historiador de la filosofía en esa época y circunstancia. Habrá que relacionar esos textos con su contexto histórico-social. Pero primero hablemos de la hermenéutica misma, que nos aportará las herramientas para hacerlo.

4. La hermenéutica como instrumento de análisis

La hermenéutica es el arte o la disciplina de interpretar textos. Y lo que tendremos serán los textos filosóficos novohispanos; ellos constituirán nuestro objeto de interpretación, es decir. de contextuación; por eso es preciso explicitar esa hermenéutica que adoptaremos. Pues bien, nos parece que la teoría hermenéutica más aprovechable para nuestro estudio es la de Paul Ricoeur.

Para este autor, la hermenéutica tiene por objeto textos que posean varios sentidos, pues lo que tiene un solo sentido no necesita desciframiento hermenéutico; le basta el desciframiento unívoco y directo. Pero el texto histórico es por excelencia un texto multívoco, polisémico, sujeto a distintas interpretaciones; y así es también el texto filosófico cuando se lo ubica en la historia, como es la historia de la filosofía en la Nueva España, pues exhibe diversos niveles de significación según los contextos en que se coloque, las ideologías que exprese, etc.

Para Ricoeur la hermenéutica es un compuesto interdisciplinar, pero, ya como disciplina ella misma, puede situarse dentro de la filosofía; es una disciplina filosófica que se beneficia de varias ciencias y técnicas para brindar reglas que dirijan en la actividad interpretativa: reglas generales para preservar la individualidad del texto, pero también para acercarlo a nuestro acceso cognoscitivo (ciertamente sin traicionar su peculiaridad); y tam-

bién reglas que descubran los significados del texto a la luz de los diversos contextos posibles (teniendo siempre conciencia de la contextuación). Sobre todo, la hermenéutica aspira a ubicar el texto en un contexto vivo, el del intérprete. Para eso se ayuda de la reflexión (filosófica) «fundante»; una reflexión que se hunde en la «arqueología» del sujeto, pero igualmente se proyecta a su teleología y escatología históricas; se acompaña además de una epistemología que funde en una sola cosa la comprensión y la explicación; se ayuda de una crítica de las ideologías –dentro de ciertos límites–, y basa finalmente la captación del sujeto en una ontología viva o «militante» en términos de Ricoeur.[6]

5. *Las herramientas hermenéuticas para la crítica epistemológico-metodológica*

La hermenéutica busca la comprensión del texto. Pero ninguna comprensión es neutra, siempre se da situada. Por eso la hermenéutica despliega una crítica y se manifiesta como una epistemología aplicada al texto (como una lógica aplicada al texto, y además en forma de metodología para su análisis). La hermenéutica pide asimismo tener conciencia de los supuestos epistémicos, en especial los supuestos culturales, pero también integra en alguna medida los ideológicos (socioeconómicos): todos ellos son el contexto del intérprete o hermeneuta, y el conocerlos le ayudará a conocer los mismos supuestos en el texto que analiza.

Estos supuestos y condicionamientos (la mayor parte de las veces inconscientes) los rastreó Ricoeur incorporando a la hermenéutica la ayuda de disciplinas como el psicoanálisis, la antropología estructuralista, la sociología, la economía y la crítica de las ideologías –en sentido marxista–[7], etc. Pero, obviamente, la

---

6. Véase M. Beuchot, «La hermenéutica de Paul Ricoeur», en *Humanidades*, México, UIA, 6 (1980), pp. 77-89.

7. Véase P. Ricoeur, «Hermeneutics and Critique of Ideology», en *Hermeneutic and the Human Sciences*, ed. cit., p. 87. Véase también M. Beuchot, *Hermenéutica, lenguaje e inconsciente*, Puebla (México), Universidad Autónoma de Puebla, 1989.

hermenéutica echa mano de ellas dentro de ciertos límites. No es una «todología» con pretensiones de saber absoluto, omniabarcadora y con conciencia total. Lo que trata de hacer la hermenéutica con los textos y el intéprete es catalizar y equilibrar la interpretación meramente subjetiva de la historia, en la cual el sujeto se apropia cognoscitivamente del texto sin distancia alguna, sino confundiéndose con él, y la pretensión de pura objetividad, en la cual el sujeto supuestamente no intervendría para poner algo de él en la historia. La hermenéutica ricoeuriana intenta lograr este equilibrio mediante cuatro operaciones que moderan la captación y la crítica:

a) Mediante el *distanciamiento* hermenéutico, según el cual, el texto tiene cierta autonomía e individualidad propia: (i) con respecto a la intención del autor, (ii) con respecto a la situación cultural y a todas las condiciones económico- sociales de la producción del texto y, finalmente, (iii) con respecto a los destinatarios originales. El intérprete debe respetar esta autonomía. En efecto, la obra se *descontextúa* desde el punto de vista psicológico y sociológico de origen –porque la está leyendo alguien distinto y distante–, y es apta para ser *recontextuada* de manera diferente en el acto de leerla en circunstancia distinta de la original, lo cual dificulta y aleja la comprensión asimiladora. Pero, con ello, el distanciamiento del texto pertenece a la propia mediación hacia él, para aportar el lado de objetividad y alejamiento que contrarresta el lado de subjetividad que inevitablemente se da en la apropiación o aproximación del sujeto.

b) Mediante la superación de la fatal distinción entre *comprensión* y *explicación*, tan exagerada en Dilthey. En efecto, el texto contiene un discurso; y, si el discurso se ubica en la categoría del trabajo, de la *praxis*, esta distinción entre comprensión y explicación se diluye, pues la hermenéutica se construye por la mediación, y no por la oposición, de la «explicación estructural» y la comprensión, con la que llega a coincidir la explicación. Es decir, se trata de un tipo de explicación que prácticamente consiste en el comprender: procede por causas, pero por las que Aristóteles llamaba «formales» y que ahora se suelen llamar «estructurales». No utiliza únicamente la causa eficiente a la que

ha querido reducirse la noción de explicación. Es una explicación comprensiva y una comprensión explicativa, si podemos decirlo así.

c) Mediante la *apertura* del texto a su mundo propio –que hay que entender–. En la interpretación de un texto hay un momento de sentido y un momento de referencia. El momento de sentido se da en la organización interna de la obra, que el intérprete cierra; el momento de referencia se da al buscar el tipo de mundo que la obra abre; es decir, la referencia es el modo de ser –el mundo histórico concreto– que se desdobla frente al texto. Y el poder del texto histórico para abrir una dimensión de la realidad implica en principio un recurso a una realidad dada, y por ello mismo implica también la posibilidad de una crítica de lo real humano. Ya de por si esto hace surgir la crítica de la ideología, pero la hermenéutica tiene que ubicarla, delimitarla, para no reducirse a ella y perder sus otros aspectos. Tiene que meter a todos en sus límites convenientes una vez más, para evitar ser una «todología».

d) Mediante la indicación del lugar de una *crítica de la ideología*. Pues la relación del lector o intérprete (o historiador), con el texto tiene lugar en la relación con la subjetividad del autor, y entonces emerge conjuntamente el problema de la subjetividad del lector. Y es que entender no es proyectarse uno mismo en el texto, sino exponerse a él. Surge con ello una acendrada conciencia de la propia subjetividad puesta en juego y de los límites del acercamiento al texto, pero también se ve allí mismo la efectividad y realidad del distanciamiento; y todo ello debe controlarse en la medida de lo posible para salvaguardar –en esa medida– la objetividad.[8]

---

8. Véase M. Beuchot, «La fundamentación antropológico-social de la samiótica en Ricoeur: la palabra y el acontecimiento», en *Semiosis*, Xalapa (México), Universidad Veracruzana, 22-23 (1989), pp. 115-127.

6. *Relativismo, verdad, comprensión y explicación*

Todo esto nos habla de la fontal dinámica hermenéutica de apropiación y distanciamiento. Sentir el distanciamiento con respecto al texto nos hace preguntarnos por nosotros mismos y nuestra capacidad de comprenderlo –y es un ejercicio filosófico, como señalan Gadamer y Ricoeur–. El texto es también un medio para entenderse uno mismo. Pues la apropiación y la aplicación al contexto actual exige conocernos (psicológica y sociológicamente). Y es que la apropiación no es simple simpatía afectiva con el autor ni afinidad afectiva con su intención. Es comprensión a distancia (es decir la que nos es dable humanamente). Se enfrenta a la objetividad del texto, capta su sentido. Lejos estamos de la filosofía del *cogito*. A diferencia de ella, que dice que el sujeto se conoce por intuición inmediata, ésta se conoce mediante un largo recorrido por la cultura de la humanidad depositada en los textos. No se reduce a imponer al texto nuestra capacidad bruta de comprensión, sino que es un exponerse al texto y recibir de él un *yo* enriquecido. «Entender es *entenderse a uno mismo frente al texto*».[9]

Y, además, con esta relación al texto de un contexto se llega a una explicación estructural. Explicitar algo, por ejemplo un texto, en sus relaciones estructurales –como hacen los estructuralistas y teóricos de sistemas– se halla, según Ricoeur, muy cerca de la comprensión, es captar lo esencial y significativo de un fenómeno, es un procedimiento cognoscitivo que explica por la inteligibilidad de la cosa, con lo cual puede decirse que compagina la explicación y la comprensión, como una mediación entre ambas. En efecto, el conocimiento estructural y sistémico de las relaciones internas que configuran una estructura o un sistema *explica* su funcionamiento y las propiedades que va exhibiendo en el transcurso de su operación o función; y, sin embargo, este conocimiento de la estructura es producto de una com-

9. P. Ricoeur, «The Hermeneutical Function of Distanciation», en *Hermeneutics and the Human Sciences*, ed. cit., p. 143.

prensión. Así, la explicación causal y la comprensión significativa se reúnen, como lo hacían antiguamente en el modelo aristotélico de las causas, a través de la causa formal o estructural, que daba la comprensión de la cosa y al propio tiempo la explicación causal que nos abría a la intencionalidad o finalidad o teleología (del eficiente o del sistema mismo).[10]

Ésta será la parte de instrumental hermenéutico que aplicaremos a nuestro estudio de los textos filosóficos coloniales. También nos ayudará a preparar la parte propiamente de filosofía de la historia de la filosofía colonial, donde buscaremos su significado y evaluaremos sus aportaciones a la construcción de México. Precisamente en vista de ello, pasemos a precisar un tanto el sentido en que hablaremos de filosofía «mexicana» en ese tiempo colonial.

7. Demarcación de nacionalidad y época

El propio José Gaos nos dice que una de las cosas que pertenecen a la filosofía de la historiografía, en su aspecto de *composición* (construcción o reconstrucción), es dividir la materia histórica.[11] Por ella dividimos el tiempo y el espacio, o si se quiere –y suena más exacto– deparamos períodos y regiones; más aún, determinamos nacionalidades y épocas, pues éstas no dependen de una manera física o material de sólo el tiempo y el espacio, sino que podrían llamarse límites del tiempo «humano» y del espacio también «humano». En efecto, es muy difícil precisar quiénes tienen nuestra nacionalidad en el tiempo y no deja de ser difícil y arriesgado (por la arbitrariedad) seccionar y periodizar el tiempo histórico o humano. Ésta es una aplicación de la hermenéutica (filosofía crítica aplicada a la historia) que nos va dando criterios para –una vez que se ha determinado la autenti-

10. Véase P. Ricoeur, «Expliquer et comprendre. Sur quelques connexions remarquables entre la théorie du texte, la théorie de l'action et la théorie de l'histoire», en *Revue Philosophique de Louvain*, 75 (1977), pp. 129-130.

11. Véase J. Gaos, «Notas sobre historiografía», ed. cit., p. 309.

cidad de los textos– clasificarlos por su pertinencia y su importancia. La pertinencia tiene que ver con qué autores consideramos filósofos mexicanos (en concreto, de ese periodo colonial), para que entren a formar parte de esta historia de la filosofía en México (es decir está relacionada con el problema de la «mexicanidad»); y, además, la pertinencia tiene que ver con la periodización de la historia de la filosofía colonial.

Abordemos, como ejemplo y ejecicio de esto, el problema de quiénes pueden ingresar en la historia de la filosofía mexicana de esta época, considerados filósofos mexicanos coloniales. Aunque no está del todo claro qué es «lo mexicano», no obstante, puede tomarse como criterio la pertenencia geográfica de ese hacer filosófico a nuestro país. Y, además, esta pertenencia puede resolverse con criterios naturalistas o artificialistas (arbitraristas o convencionalistas). El extremo naturalista sólo daría carta de nacionalidad o de naturalización a los nacidos en México; el extremo artificialista la daría a todos los que de alguna manera ocuparon un sitio en la historia de la filosofía mexicana, por ejemplo por haber trabajado aquí un par de años. El problema es difícil, si se considera que no se ha tomado en cuenta sólo a los nacidos en México, sino a muchísimos nacidos en España pero que trabajaron (durante un tiempo largo) en México; además, hay que considerar que muchos nacidos en México fueron expulsados (como los jesuitas en 1767) y trabajaron en el extranjero donde produjeron apreciables obras filosóficas; e, incluso, hay que tomar en cuenta que lo que llamamos «México» sufrió cambios geográficos (no sólo los que afectaron al norte del país, donde perdió la mitad de su territorio, sino además y sobre todo los del sur, de modo que un fray Matías de Córdova es disputado tanto por mexicanos –chiapanecos– como por guatemaltecos).[12]

---

12. Acerca de la regionalización, dice Horacio Cerutti: «¿*Regionalización*? Ésta sería más fecunda si respondiera a la organización estructural de los espacios y los tiempos en los diferentes momentos de nuestro desarrollo histórico. ¿Por qué limitarse a trabajar partiendo de unas fronteras nacionales artificiales y que deberían ser explicadas? Es necesario reconstruir espacios y regiones históricamente relevantes para poder entender procesos de pensamiento comunes». H. Cerutti Guldberg, *Hacia una metodología de la historia de las ideas (filosóficas) en América Latina*, Guadalajara (México), Universidad de Guadalajara, 1986, p. 70.

¿Cuál es el criterio para considerar mexicanos a esos pensadores? Eso podría llevarnos hasta el problema de la mexicanidad, de lo «mexicano», que se debatió mucho hace unas décadas y que no parece satisfactoriamente resuelto. No queremos entrar en ese problema con las dimensiones, ya cuasi-metafísicas, que se le dieron. Simplemente aplicaremos el ser mexicano, la mexicanidad, o, por decirlo mejor, el carácter de filósofo mexicano –en la época colonial– con el criterio amplio que ha venido usándose: tanto a los que no habiendo nacido en México trabajaron aquí sus productos filosóficos (como Bartolomé de las Casas, Zumárraga, Vera Cruz, etc.), como a quienes habiendo nacido aquí trabajaron en el extranjero (como Guevara y Basoazábal y demás jesuitas desterrados); y, por supuesto, con mayor privilegio, a quienes nacieron y trabajaron en nuestra patria. Asimismo, «adoptaremos» a quienes nacieron o trabajaron en lugares que pertenecieron a la demarcación geográfica de México en otras épocas, como en el caso de Matías de Córdova.

Y no asumimos esta actitud tan ecuménica sólo porque ha sido la usual, sino porque no parece que se haya encontrado de manera naturalista «la esencia de lo mexicano» –tan buscada hace algunas décadas– y por ello hay que acudir a criterios que tal vez parecerán demasiado artificialistas.

También la periodización ha seguido (en la historia de la historiografía) criterios artificialistas y más bien funcionalistas o utilitarios. (Todavía se discute cuándo comienza y cuándo termina la Edad Media, por ejemplo.) Hemos de seguir en esa actitud artificialista, no por el gusto de la arbitrariedad, sino porque ha sido una ayuda para clasificar acontecimientos intelectuales, corrientes de pensamiento, etc., con una maleabilidad que sirve a los propósitos de claridad y orden.

8. La escolástica en México

Al hablar de la historia de la filosofía de un país, nos vemos confrontados con su conexión con la historia de la filosofía en otros países, esto es, con la historia de la filosofía universal.

Enfrentamos y relacionamos lo particular con lo general. Lo mismo ocurre al considerar la historia de la filosofía de un país que pertenece a una determinada región, por ejemplo a Occidente, digamos a Europa y América. Sobre todo, en el caso de México, se tiene que hacer esto en relación con un país especial, que era su metrópoli, España, dada la situación de colonia que México tenía respecto de ella. Y, ya que había una filosofía «oficial» o preponderante de esa parte, como la escolástica, se presenta parecido problema: la escolástica se cultivaba en los siglos XVI-XVIII tanto en Europa como en América Latina; y, para ser más precisos, la escolástica latinoamericana dependía en su mayor parte de la escolástica que se hacía en Europa. No se encuentran en demasía los casos en que escolásticos americanos se inspiraban o tomaban en cuenta a otros escolásticos americanos, sino más bien casos en que escolásticos americanos tomaban en cuenta a escolásticos europeos. Mucho menores son los casos –pero los hubo– en que escolásticos americanos llegaron a influir en escolásticos europeos. Por otra parte, dado que los escolásticos no acostumbraban citar sus fuentes cuando no eran ya autores muertos o de mucha nota, resulta difícil comparar sus textos con los de otros para ver si añadieron algo propio o simplemente estaban registrando la doctrina de otro manual que les había satisfecho.

Cuando hablamos de escolástica mexicana, lo hacemos en el sentido en que también hablamos de escolástica española o italiana, o francesa, o alemana, o inglesa, etc. En el fondo eran doctrinas comunes; no puede decirse de manera tajante que la nación haya dado una tónica diferente; ciertamente influían la historia y los problemas sociales de cada uno de ellos, pero en este caso más bien la tónica diferente la daban las diversas personalidades que conducían por su genio la corriente intelectual de su país. Quizás algunos problemas tuvieron más relieve en unos países que en otros, por la situación del momento. Pero los principios con que se resolvían eran muy semejantes. La originalidad y la diversidad, pues, se debían más a personalidades que a países. Daba la impresión de que las nacionalidades influían poco en las divergencias y cambios, y que éstos se debían más bien a

los individuos. La escolástica española del siglo XVI difería poco de la escolástica francesa, y la escolástica española difería poco de la escolástica mexicana, que también difería poco de la escolástica peruana, etc. Si acaso, llegaban a diferir por algunos influjos externos, por ejemplo, en el siglo XVI, la escolástica española era más humanista que la alemana, y en el siglo XVIII la escolástica francesa era más modernista que la española. Y, por lo general, la escolástica iberoamericana era más cercana a la española que a las de otros países.

Podemos decir que lo distinto eran los problemas concretos que nutrían y aplicaban a ese filosofar, problemas nuevos y distintos, originados por el fenómeno americano, como la legitimidad de la conquista, la racionalidad del alma de los indios, su esclavitud, etc. Pero esos mismos problemas los abordaron pensadores europeos que nunca estuvieron en América, como Mair, Vitoria, Soto, etc. Lo que importaba en la escolástica mexicana era, además de atender a problemas concretos americanos, darles la respuesta adecuada y verdadera. En esto se descubrieron autores que eran más perspicuos y atinados que otros, más certeros y rigurosos, o, para los efectos de lo que tratamos, más importantes.

¿Qué autores son importantes en la escolástica mexicana? Ciertamente, como en todo, hay algunos que han sobresalido más que otros; o por ser creativos, o por ser atinados. En relación con ellos, otros han sido derivativos o poco certeros. Ya el ser poco atinados hace que ésos sólo se tomen en cuenta para mencionarlos, si se conoce su desempeño filosófico –por la obra que se conserva, o por la referencia por parte de crónicas o archivos–. Igual pasa con los creativos pero poco atinados –¿de que vale lo uno sin lo otro?–. Y el ser atinados, aunque repetidores y menos creativos, hace que se los tome algo más en cuenta, pero en dependencia de los maestros de quienes sacan las ideas o repiten. (Pues, por lo general, reproducen a filósofos escolásticos europeos o mexicanos, que han sido profesores –de la doctrina oficial o de escuela– en su orden religiosa o en el centro de estudios en que enseñan, y se inspiran con mucho apego en los manuales o apuntes de curso que dejaron.) Por eso lo más fre-

cuente es encontrar que los primeros que filosofaron dejaron marcada una línea que siguen los sucesores; algunos de ellos con la ventaja de añadir aportaciones a la obra de los anteriores, ya en cuanto a las doctrinas, ya en cuanto a los argumentos que la apoyan, o ya meramente en la presentación más didáctica y clara. Es decir, hubo algunos a la vez atinados y creativos. Si se estudian en comparación con los anteriores, dado que la escolástica es una tradición –al igual que el marxismo o la fenomenología, por ejemplo–, se puede más o menos ver cómo ha ido evolucionando la doctrina (a veces con altibajos, según los autores). En todo caso, así se pueden evitar las repeticiones y detectar las aportaciones (de nuevos temas, de nuevas tesis dentro de los temas antiguos y los nuevos, de nuevos argumentos para las tesis antiguas y las nuevas, y de nuevas presentaciones de unos y otras).

Esto nos lleva al tópico de la originalidad. Al respecto, Gaos nos dice que no debe ser el mayor criterio para tomar en cuenta en la historia de la filosofía. A veces nos resistimos a integrar en la historia filosófica a los mexicanos porque no fueron originales. Pero –nos aclara–, comparados con otros filósofos extranjeros, tienen el mismo grado de originalidad; y a esos filósofos extranjeros de pareja originalidad se los pone en las historias de la filosofía; por lo cual, también habrá que poner proporcionalmente a los mexicanos que los igualaron.[13] Por ello, se puede hacer una historia de la filosofía en México que incluya a los principales pensadores y sería sumamente aceptable. Además, Gaos nos recuerda que, al igual que para los medievales, la búsqueda de la verdad debe ser mayor criterio que la de la originalidad y la novedad por la novedad.[14]

13. Véase J. Gaos, «La historia de las ideas en México», en *En torno a la filosofía mexicana*, México, Alianza Editorial Mexicana, 1980, pp. 46 y ss.

14. Como señala Walter Redmond, lo que cuenta en la filosofía (y, por lo mismo, en la historia de la filosofía) no es el carácter de «vigente» o «superada» que se dé a una tesis o teoría, sino el carácter de «verdadera» o «falsa» que se le pueda adjudicar mediante la argumentación. En lugar de un superacionismo historicista, ha de sostenerse un veritativismo universalista. Véase W.Redmond, «Filosofía tradicional y pensamiento latinoamericano: superación y vigencia», en *Actas del II Congreso Internacio-*

En la confrontación entre aportación e importación, México hizo predominantemente importación (pero no dejó de aportar elementos al interior de las corrientes que importaba). Gaos apunta que en la época colonial hubo dos tipos de importación: el primer período (hasta mediados del siglo XVIII) fue de importación de la filosofía escolástica –con un poco de humanismo– sin elección propiamente, no era una importación electiva.[15] Pero a partir de mediados del siglo XVIII había elección entre lo escolástico y lo moderno, era una importación electiva. Pero ya una aportación –dentro de la búsqueda de la verdad, y no tanto de la originalidad o novedad– es que los escolásticos mexicanos hicieron buena filosofía escolástica –sin contar con algunas innovaciones que también hubo, aunque no aparatosas–, y los eclécticos mexicanos hicieron buena filosofía ecléctica, etc. Lo podemos atestiguar sobre todo de la filosofía escolástica: muchos de ellos hicieron excelente filosofía escolástica, a la altura de la de los mejores en Europa. Hubo una cierta «profesionalización» de la filosofía que después se perdió y tan sólo ahora estamos tratando de recuperar.

Por último –y como resumen de estas consideraciones–, puede decirse que, a grandes rasgos, hubo dos períodos en la filosofía escolástica mexicana: a) escolástica pura –a pesar de algunas pigmentaciones humanistas–, que duró hasta mediados del siglo XVIII, y b) escolástica modernizada –con muchos tintes de eclecticismo ilustrado–, que surgió a mediados del siglo XVIII y se fue transformando paulatinamente en una franca aceptación de la filosofía moderna, pero que en un principio estuvo muy mezclada con el escolasticismo.[16] Dentro de esos períodos se pueden marcar segmentos más pequeños y de detalle,[17] pero a grandes rasgos son las principales.

---

de Filosofía Latinoamericana, Bogotá, Universidad de Santo Tomás de Aquino, 1982, pp. 87-102.

15. Véase J. Gaos, ibíd., p. 51.

16. Véase J. Gaos, *El pensamiento hispanoamericano*, México, Jornadas de El Colegio de México, s. f., pp. 18-21.

17. Como las divisiones que hace Bernabé Navarro dentro de la misma escolástica en *Cultura mexicana moderna en el siglo XVIII*, México, UNAM, 1983, pp. 9 y ss.

II. HISTORIOGRAFÍA Y FILOSOFÍA DE LA HISTORIA DE LA FILOSOFÍA NOVOHISPANA

1. Premisa

Para conocer la historia de las ideas (filosóficas) en México es necesario –además de la explicitación de la hermenéutica, que hemos hecho– tener una perspectiva del significado de las corrientes filosóficas en nuestro país. Esto es algo de lo que no puede sustraerse la filosofía escolástica, que desempeñó un papel prominente en la época colonial. Un primer paso en esta reflexión historiográfica puede ser ponderar los juicios valorativos que ya han pronunciado los historiadores (o historiógrafos) y los filósofos de la historia sobre este punto. Es lo que haremos a continuación. Después daremos, como conclusión de este apartado, nuestro juicio interpretativo y valorativo al respecto. Ésa será ya una incursión en la filosofía de la historia, aplicada como filosofía de la historia de la filosofía, concretamente la del México colonial. Es decir, ¿qué ha significado la filosofía colonial?, ¿qué sentido y qué valor tuvo?

Comencemos por lo que otros han expresado. ¿Qué han dicho los anteriores historiadores de la filosofía novohispana acerca de ese fenómeno cultural que han tratado? ¿Cómo han evaluado la presencia en ella de la filosofía escolástica y de la

filosofía moderna o ecléctica? Ha habido las opiniones más diversas, que hay que sopesar.

2. *Comienzos*

Dejando de lado historiadores y bibliógrafos (como los grandes Eguiara y Beristáin) que no trataron *ex professo* las corrientes filosóficas en la Nueva España, la polémica habida en la segunda mitad del siglo XIX entre Agustín Rivera y Agustín de la Rosa puede considerarse un inicio –o por lo menos antecedente– de la historia (es decir historiografía) de la filosofía novohispana.

El primero había publicado un trabajo intitulado *La filosofía en la Nueva España*,[18] al que añadía el significativo subtítulo de *Disertación sobre el atraso de la Nueva España en las ciencias filosóficas*. Con dicho trabajo pretende contribuir a la crítica que cree debe hacerse a varios historiadores mexicanos como Lucas Alamán, Adolfo Llerena, Niceto de Zamacois, Ignacio Aguilar y Marocho, y otros que expresaban opiniones favorables al pensamiento colonial. El canónigo Rivera veía esto como una exaltación de España contra México o por lo menos una pronunciación en detrimento de este último, y consideraba su obligación contrarrestar ese «ataque» a la patria. Pero el canónigo Agustín de la Rosa le responde con su obra *La instrucción en México durante su dependencia de España*.[19] De la Rosa argumenta que el retraso científico de México no fue, en todo caso, mayor que el de España (e incluso de Europa) en esa época; y que muchos de nuestros sabios estuvieron a la altura de sus colegas europeos. Aduce numerosos testimonios de ello, así como consideraciones históricas sobre las instituciones y los personajes. Lo que De la Rosa desea defender no es tanto a España, sino a la escolástica

---

18. Impreso en Lagos, López Arce, 1885.

19. Publicada en Guadalajara, 1888; reimpresa por el Instituto Tecnológico de Guadalajara en 1952. Sobre la polémica, puede verse también J. Hernández Luna, *Dos ideas sobre la filosofía en la Nueva España (Rivera vs. De la Rosa)*, México, UNAM, 1959.

–que se veía ahí comprometida– y a la misma filosofía en el México virreinal. Rivera le contesta con otro escrito,[20] y en ambos contendientes llega a verse más fogosidad apologética que crítica de las fuentes y la propia significación histórica de los sucesos.

3. Emeterio Valverde Téllez

El obispo Valverde Téllez se muestra más ponderado y ecuánime. En dos de sus obras dedica espacio a la filosofía colonial. Una de ellas es la que titula *Apuntaciones históricas sobre la filosofía en México.*[21] En ella se muestra excesivamente favorable a la filosofía escolástica; no oculta su inclinación por este tipo de pensamiento: «La filosofía escolástica –nos dice–, en su conjunto y detalles, es la más conforme a la verdad y, bien mirada, no se destruye, antes se acrece y perfecciona, con el contingente de verdad que hallarse puede en los demás sistemas».[22] Por lo tanto, para él obviamente la presencia de la filosofía escolástica en México fue –sin soslayar sus defectos– un gran bien para el país.

Dos cosas fundamentales le parece que concentran esa presencia de la filosofía escolástica: los colegios de las distintas órdenes religiosas y la universidad. Valverde habla de los colegios con los que los religiosos de las distintas órdenes dieron a los indígenas y a los mismos hispanos la cosmovisión cristiana.[26] Después vino la universidad, cuyas actividades y resultados le parecen buenos, sin reparar en las etapas de decadencia por las que varias veces atravesó. Por eso a Valverde le falta quizá reconocer mucho más los defectos que la escolástica conllevó y lo que eso significó de mengua para México. Es demasiado benevolente con ella.

---

20. Véase A. Rivera, *Treinta sofismas y un buen argumento del Sr. Dr. D. Agustín de la Rosa*, Lagos, López Arce, 1887.
21. México, Herrero Hnos., 1896.
22. Ibíd., p. X.
23. Véase ibíd., pp. 51 y ss.

En cuanto a los colegios de las órdenes religiosas, dice que casi cada orden tenía su propia escuela o variante de alguna de las escuelas filosóficas principales. Las órdenes más connotadas eran la de los franciscanos, que profesaban el escotismo; los dominicos y agustinos, que eran tomistas, y los jesuitas, que eran suarecianos. Con todo, a pesar de ser escuelas distintas, estaban de acuerdo en lo fundamental de la fe, y sólo interpretaban algunas cosas o doctrinas aristotélicas de diferente manera. Valverde explica: «¿Los discípulos dotados de talento y aplicación, siéntense poseídos de singular entusiasmo, cuando advierten la divergencia de opiniones entre profesores igualmente sabios y acerca de verdades por todos reconocidas; el mismo espíritu de partido aviva el entendimiento, despierta la curiosidad, se piensa, se indaga por propia cuenta, se lee, se consulta; no es raro que el amor innato a la independencia científica los haga un tanto atrevidos en sus ideas, algo irrespetuosos en sus impugnaciones; pero, así se forman las inteligencias y esto es andar por el camino de la filosofía».[24] En todo esto, así como en la labor de la Iglesia para promover la imprenta y las bibliotecas, Valverde se muestra muy elogioso. Tal vez esto lo convierte en sospechoso de parcialidad y no resulte buen juez para nosotros al evaluar la aportación de la escolástica a la formación teórica y práctica de nuestro pueblo; pero podemos entresacar como enseñanza el aspecto bueno de esta corriente filosófica.

Esto se ve en su *Crítica filosófica* o *Bibliografía* comentada,[25] que es la otra obra dedicada a nuestro tema, y donde Valverde nos da muchas noticias, no sólo bibliográficas, sino también biográficas y sistemáticas, de buen número de filósofos novohispanos considerados por vez primera. La aludida predilección por la escolástica vuelve a hacerse evidente en el poco relieve que da a la modernización de la filosofía, por ejemplo en Gamarra, aunque reconoce que hay que abrirse a las corrientes distintas y nue-

---

24. Ibíd., p. 90.
25. E. Valverde Téllez, *Crítica filosófica, o Bibliografía de la filosofía en México*, México, Herrero Hnos., 1904.

vas, y que en este caso Gamarra era el mejor dispuesto para hacer la introducción de la filosofía moderna a México.

La labor de Valverde Téllez es benemérita porque nos da mucha información nueva en ese momento en que fue un pionero; además, era información de primera mano, investigada en archivos y fondos antiguos de bibliotecas, y aun recabada en pesquisas de libros que logró reunir personalmente. Otras fuentes como bibliografías e historias fidedignas y autorizadas. En cierto modo es el pionero más serio en estos terrenos de la historia de la filosofía colonial. Es, sobre todo, el que tuvo de intento y *ex professo* el proyecto de escribir una historia de la filosofía en México de un modo más reflexivo y crítico.

Si se quiere, estuvo en cierta medida prejuiciado o «ideologizado» –¿quién no lo está?– por su aprecio a la escolástica, como buen clérigo formado en ella. Pero es de los que más seria y laboriosamente compulsó y trabajó las fuentes de esta historia. Y eso lo hace figura principal y destacada en ella.

4. *José Vasconcelos*

En su obra *Historia del pensamiento filosófico*,[26] José Vasconcelos añade un apéndice sobre la filosofía en México, en el cual dedica alguna atención a la filosofía colonial.

Vasconcelos, por influjo de su pensamiento esteticista, vincula la filosofía con otras manifestaciones culturales: «En todo pueblo, a gran filosofía corresponde gran arquitectura, y a filosofías incompletas, particulares, corresponden arquitecturas mediocres o monstruosas».[27] Y, como en el México colonial hubo tan gran arquitectura, tuvo que haber una filosofía muy aceptable.

La mayor parte de su información la debe a Valverde Téllez, y Vasconcelos sigue en pocas cosas a algún otro, como Beristáin o Antonio Caso, cuyo artículo sobre Díaz de Gamarra en *El Universal*, de diciembre de 1935, cita con encomio.[28]

26. México, Ediciones de la Universidad Nacional de México, 1937.
27. Ibíd., p. 537.
28. Véase ibíd., p. 545.

Lo cierto es que Vasconcelos no se reduce a su planteamiento esteticista y arquitectónico para ubicar la filosofía colonial, sino que toma además en cuenta el pensamiento de esos filósofos novohispanos que trabajaron en la universidad y los colegios de las órdenes. Destaca a los más importantes y señala algunas de sus aportaciones a los acontecimientos concretos. En general, su evaluación de la escolástica para México es positiva, sin entrar en muchas distinciones ni precisiones que deben hacerse. Piensa que hay que evaluar y marcar tanto lo negativo como lo positivo, y no sólo uno de estos aspectos.

5. *Samuel Ramos*

En la *Historia de la filosofía en México* de Samuel Ramos[29] tenemos varios pronunciamientos valorativos acerca de la filosofía de la colonia, tanto de la escolástica como la moderna.

Samuel Ramos se muestra duro con la filosofía escolástica y benévolo con la moderna aunque se nota que no conoce muy bien la primera. El trabajo filosófico del siglo XVI es considerado por Ramos en la universidad, sostenido por las órdenes religiosas –que, además de la representación que tenían en la universidad, poseían sus centros de estudios–. Ve a los dominicos y agustinos como los conservadores de la tradición tomista ortodoxa, la corriente pujante y casi oficial. Los franciscanos eran conservadores del escotismo, que tenía menos influencia. Y para él los jesuitas eran los innovadores, pues defendían la escolástica reformada de Molina y Suárez.[30] Pero es discutible la apreciación de Ramos. ¿Qué entiende por escolástica «reformada»? Pues se le hicieron muchos tipos de reformas. ¿Cómo de «reformada» era esa escolástica suareciana? Si se entiende en tanto mezclada con lo moderno, eso es falso. Y, si se entiende que Molina y Suárez le añadieron aportaciones personales, lo mismo hicieron filósofos de las otras órdenes. Como se sabe, el más personal e innovador

---

29. Samuel Ramos, *Obras Completas*, México, UNAM, vol. II, 1985.
30. Véase ibíd., p. 124.

fue Suárez. Ahora bien, su mayor empeño fue ecléctico y trató de sintetizar doctrinas tomistas con doctrinas escotistas y aun éstas con otras nominalistas.[31] Pero dista mucho de ser una «escolástica reformada», como quiere Ramos, dista mucho, pues no se sale de los cauces anteriores –según el mismo Suárez quiso hacerlo–. Más bien se nota en Ramos un aprecio por lo moderno por la única razón de ser moderno. Lo cual es un criterio insuficiente para juzgar (pues no siempre lo nuevo ha sido mejor que lo anterior), y además, encubre un dogmático argumento «de autoridad», en el cual se da mayor autoridad a lo moderno sin suficiente apoyo probativo. El dar más autoridad a lo moderno por el solo hecho de ser moderno es un argumento de autoridad –disfrazado–, e insuficiente para probar cualquier cosa.

Hay circunstancias históricas que sí marca muy bien Samuel Ramos, y no negaremos que algunos usaron la filosofía escolástica como arma ideológica para sojuzgar y estabilizar la opresión; pero no lo hicieron todos los autores, e incluso muchos de ellos establecían doctrinas y aun denuncias contra esa situación. Como eran todavía más radicales que Ramos, no podemos desligar la filosofía de la situación concreta histórica; pero hay que saber hacerlo y la medida en que es correcto hacerlo. No se puede pretender que la filosofía sea neutral o aséptica con respecto a las cuestiones políticas. Sabemos que no lo es, y hemos de asumirlo en nuestra hermenéutica histórica y en nuestra filosofía de la historia al estudiar la filosofía colonial (como la de cualquier época). Pero hay que ser justos al hacerlo.

Ramos denuncia la poca libertad de los escolásticos, a causa de la vigilancia que ejercía la Inquisición sobre la ortodoxia. Debido a ello los filósofos escolásticos novohispanos no hablaban de lo concreto, sino que se refugiaban en la teoría huera y en la especulación vacía. Se pregunta cómo un hombre con una mente tan lúcida como fray Alonso de la Vera Cruz no fue capaz de reflexionar sobre tantos problemas como surgían de su situación. Él mismo trata de responderse diciendo que en 1561 fue a

---

31. Véase L. Martínez Gómez, «Evaluación de Francisco Suárez Filósofo», en *Cuadernos salmantinos de filosofía*, 7 (1980), pp. 5-25.

defender a los indios ante Felipe II, pero que no sabemos qué pensó sobre este problema porque las leyes de Indias prohibían que un americano o un español que viviera en América escribiera sobre lo relativo a la colonia.[32] Pero no hay que juzgar de manera tan precipitada, pues podemos caer en una condena fácil y sumaria, y además injusta, por no querer escuchar ni ponderar las razones de la defensa. Es comprensible que a Ramos le haya faltado conocer el magisterio filosófico- jurídico de fray Alonso,[33] ya que hace sólo unos pocos años lo dio a conocer el investigador P. Burrus, que editó esas obras. En ellas trata Alonso muchísimas cuestiones concretas relativas a la naciente sociedady, por el contrario, parece pecar de atención a lo concreto. En efecto, es seguro que Ramos sólo conoció al fray Alonso abstracto de la *Recognitio Summularum*, la *Dialectica Resolutio* y la *Physica Speculatio*, pero no al del *Speculum Coniugiorum*, el *De Dominio Infidelium* y las *Dubia* y las cuestiones tan concretas como trató, y que se descubrieron recientemente. Lo mismo encontramos en Tomás de Mercado, que es ya un clásico de la economía y la ética económica, y en otros.

Samuel Ramos ve el siglo XVII en la colonia como un período de estancamiento y aislamiento intelectual. Los Austrias y la Iglesia se encargaron de impedir el progreso. Se vive una escolástica decadente, aprisionante y conservadora. Las publicaciones y la enseñanza se enfangan en el dogmatismo repetitivo y oficial.[34] La intelectualidad mexicana estaba representada por los criollos pobretones, los mestizos y algún que otro indio. Se dedicaban a la cultura y a la burocracia gubernamental o eclesiástica; además de la docencia. En lugar de hacer ciencia, los escolásticos se entretenían en las disputas estériles, el formalismo y los silogismos huecos. Brillaba por su ausencia la atención a la realidad.[35] Según Ramos, los jesuitas constituirán la excepción, pero sus

---

32. Véase S. Ramos, op. cit., p. 133.
33. Véase A. Gómez Robledo, *El magisterio filosófico-jurídico de Alonso de la Veracruz*, México, Porrúa, 1984.
34. Véase S. Ramos, *op. cit.*, p. 137.
35. Véase ibíd., p. 139.

esfuerzos eran vanos. Los miembros de la Compañía de Jesús eran los más abiertos a lo moderno. Su poderío material les permitió libertad de pensamiento, hasta introducir las ideas políticas que prepararon la independencia. Ya de suyo estaban «apartados de la ortodoxia» –dice, exagerando, Ramos– al enseñar a Suárez. Junto con ellos descolló en ese espíritu innovador Sigüenza y Góngora, muy relacionado con los jesuitas –había pertenecido a la Compañía y pidió morir en ella–. Sin embargo, los juicios de Ramos contra los demás escolásticos pueden resultar desenfocados si no se ubican en un contexto real.

Ciertamente hay que reconocer que hubo –como hay en todas las épocas– filósofos que se quedaron puliendo sus instrumentos lógicos y semánticos sin abordar los problemas concretos y dándose a otros problemas a veces no sólo abstractos, sino hasta ficticios. Esto sucede en todas las épocas, incluso la nuestra. Y sucede no sólo en la escolástica, sino podríamos decir que en todas las corrientes filosóficas. Así como hay la falsa abstracción, también hay la falsa concreción. Pero lo cierto es que muchos filósofos novohispanos del siglo XVII volcaron su estudio y talento en problemas por demás concretos. Y no sólo los modernos, sino los escolásticos. Por dar sólo un ejemplo, tenemos a fray Juan de Zapata y Sandoval, que escribió un excelente tratado sobre la justicia distributiva.[36] Lo que ocurría era que los escolásticos, como veían que esas doctrinas tenían aplicación y respondían a los problemas, es decir funcionaban –en lo que ellos alcanzaban a ver–, no se daban con ligereza a la búsqueda de cambios y enmiendas. Seguramente puede aceptarse que fue una época de conservación e incluso de cierto estancamiento, y ya eso por sí mismo no promueve la innovación; pero, además, no puede haber otra razón más válida que encontrar rendimiento en el paradigma filosófico empleado para no buscar obsesivamente el cambio por el cambio.

El filósofo escolástico hacía profesión de buscar la verdad, no la novedad, como a veces intentamos hacer nosotros a toda

---

36. J. de Zapata y Sandoval, *De iustitia distributiva*, Vallisoleti, Christoph. Lasso Vaca, 1609.

costa. A la mente moderna, un tanto historicista, todo le parece ya pasado y superado –como diría Hegel: *aufgehoben*–, y busca la verdad sólo en lo nuevo, o tiene como principal valor la renovación, que por ella sola no ha mostrado ser sin más un valor. Por eso, siendo consecuente, el escolástico que encuentra verdad en lo nuevo trata de asimilarlo. Pero antes hay que probarlo, con exigencia de rigor. Es muy simplista y fácil decir que no se cambia sólo por estaticismo o fijismo. Así se explica que la física moderna haya sido la que más se buscó integrar a los moldes anteriores. A veces se dice con mucha rapidez e injusticia que toda esa conservación y esa rémora para cambiar era simple producto de una posición ideológica que convenía conservar para encubrir situaciones de injusticia económica, política y social. Pero esto es simplificar en exceso; no se piensa que muchas veces puede verse una teoría anterior como mejor que una nueva con suficientes razones y, por lo mismo, con el derecho a seguir sosteniéndola. Además, en filosofía no ocurre como en la ciencia empírica, que sí admite renovadas revisiones, rápidos incrementos y modificaciones vertiginosas; muchas veces doctrinas filosóficas más modernas que otras han significado más un retroceso que un adelanto. No es tan fácil sostener que una filosofía posterior a otra en el tiempo haya sido mejor.

Dentro de esa perspectiva «superacionista» o «sublacionista» –en la cual todo tiempo pasado fue peor–, Ramos interpreta el surgimiento de la filosofía moderna en México como una lucha contra la escolástica, que representaba el poder de los opresores. Los mexicanos descubren que la filosofía escolástica no explica la vida real y en cambio la filosofía moderna sí.[37] Un indicio sería que en las tesis escolares se empieza a poner en tela de juicio el principio de autoridad para el estudio de la naturaleza.

Según Ramos, la revolución política requería una revolución filosófica, y por ello se adoptó la filosofía moderna. Nos dice: «La lucha contra el peripatetismo era peligrosa y heroica, pues todo aquel que osaba atacar las doctrinas de la escuela se exponía

37. Véase S. Ramos, op. cit., p. 148.

a ser acusado de herejía y a veces hasta de sedición. Sin embargo, el gobierno ilustrado de Carlos III toleró que se publicaran las ideas nuevas y la crítica contra el régimen escolar tradicional.[38]

Ramos se empeña en negar todo valor a la escolástica. Lo que debería combatir es el *mal uso* que de ella hicieron muchos (al emplearla como arma ideológica, al ponerla como sustituto o como rival de la ciencia empírica); este mal uso de la filosofía, empero, se ha hecho siempre en todas las escuelas, y por eso siempre debe combatirse en todas; pero no autoriza a borrar de un plumazo cualquier corriente; para ello se necesita una mayor argumentación, y más pertinente. El mal uso que algunos hicieron de la escolástica promovió la opresión; adjudicárselo sin más a la escolástica misma sería desconocer y no mirar todas las doctrinas de libertad y de defensa de la justicia y de los derechos humanos que produjeron en abundancia.[39] También hay que reconocer la gran influencia de las doctrinas escolásticas en las luchas de independencia, y no sólo las doctrinas de la Ilustración; más aún, muchas veces y en muchos aspectos fueron más fuertes y determinantes las ideas escolásticas –o al menos se hizo más uso de ellas– que las de la Ilustración.[40]

Por lo tanto, tenemos que juzgar las fuerzas y corrientes de la historia con más justicia, so pena de caer nosotros mismos en ideología. Para desprestigiar a la escolástica, Ramos la vincula demasiado al dominio colonial, como si de ella dependiera totalmente la legitimación de ese estado de cosas, aunque hemos visto luchas de escolásticos contra esa dominación (Las Casas, Zapata y Sandoval, etc.).

Cuando Ramos quiere valorar justamente la escolástica, dice que es difícil hacerlo, y sólo le concede la función de mantener las leyes de Indias y el sistema opresor. Apartaba las mentes de la

---

38. Ibíd., p. 152.

39. Véase S. Zavala, *La defensa de los derechos del hombre en América Latina (siglos XVI-XVIII)*, México, UNAM-UNESCO, 1982.

40. Esto lo ha estudiado muy sólidamente O. C. Stoetzer, *Las raíces escolásticas de la emancipación de la América española*. Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1982.

realidad, y hacía del Estado y la Iglesia un poder que lo penetraba todo. Además volvía la ley inmutable y por ello acostumbraba a las mentes a pensar que la sociedad no debía cambiar; no concebía a la sociedad como un proceso, sino como algo estático a través de los siglos. Pero podemos argüir que eso contradice la concepción dinámica y cambiante que tenía santo Tomás acerca de la sociedad. Él dice que la ley, al igual que la sociedad, debe evolucionar ajustándose a las circunstancias, como ha pasado en las legislaciones de los griegos.[41] Los que no lo siguieron en esto no eran buenos escolásticos.

Añade Ramos que la formación dogmática y fijista que daba la escolástica coartaba y cohibía la vida intelectual, religiosa, moral y económica de la colonia. Esta formación y esta actitud pasaban de los letrados al pueblo, por vía de numerosos intermediarios, y así iba moldeando el alma mexicana. Nos dice: «La filosofía escolástica, más o menos directamente, es uno de los factores que han modelado el carácter mexicano, el cual se distingue todavía por una cierta falta de voluntad propia, por un hábito inconsciente de esperarlo todo de Dios o del gobierno. Esta debilidad de la propia iniciativa explica también, aunque sólo parcialmente, la costumbre de tomar de otros países el pensamiento que ha de resolver nuestros problemas, es decir, la imitación».[42] Además, la escolástica ha sido la culpable de que el mexicano tenga tanta debilidad de sentido empírico. Por último, Ramos concede como tal vez el único beneficio de la escolástica a los mexicanos haberles desarrollado las facultades lógicas, lo que se manifiesta en cierta claridad y precisión, y despertar el espíritu crítico, el mismo con que dicha filosofía fue desbancada.

Pero tampoco esto es del todo cierto. ¿Fue la escolástica o el gobierno español quien hizo apocado y sin mucha voluntad al mexicano? Los españoles conquistadores tenían tantos siglos de religión católica y de filosofía escolástica, ¿los hizo ella audaces y emprendedores? ¿Acaso no podía haber hecho lo mismo con los

---

41. Véase santo Tomás, *Summa Theologiae*, I-II, q. 91, a. 5, ad 1; a. 6, c.; q. 96, a. 2, c.; q. 104, a. 3, ad 2.

42. S. Ramos, op. cit., p. 157.

mexicanos? ¿Por qué no son apocados otros pueblos donde también hubo escolástica? En las discusiones siempre hay que aplicar la lógica. Ramos utiliza causalidades equívocas contra la escolástica. Hay un deber de justicia en evaluar más desapasionadamente y con más seriedad una corriente de pensamiento. Con auténticas pruebas. Es muy fácil inventar causalidades mágicas y atribuir a la filosofía que se cultiva en una parte la culpa o por lo menos la justificación teórica de todos los males económico- político-sociales. También podría valer lo que muchos estudiosos han visto en la filosofía escolástica.[43] Nuestra búsqueda de la justicia nos obliga a justipreciar con cuidado un fenómeno histórico.

6. *David Mayagoitia*

Mayagoitia estudia la filosofía colonial, tanto escolástica como moderna, en dos aspectos: en la universidad y en los colegios de los jesuitas.

Por lo que hace a la filosofía escolástica que se cultivaba en la universidad, reconoce –como es preciso hacerlo– que la nota característica de la universidad no fue precisamente la originalidad. Ésta es una de las cosas que hemos reconocido al hablar de la crítica acertada –en ese punto– que hacía Samuel Ramos. Pero también hay que reconocer –según hemos insistido– en que los escolásticos mexicanos estuvieron a la altura de los escolásticos europeos. Y creemos que es injusto decir que todos fueron meros repetidores. Algunos de ellos –como fray Alonso, Mercado, Rubio, etc.– supieron hacer aportaciones a la reflexión

43. Véase por ejemplo, V. Muñoz Delgado, «Nominalismo, lógica y humanismo", en M. Revuelta Sañudo y C. Morón Arroyo (eds.), *El erasmismo en España*, Santander, Sociedad Menéndez Pelayo, 1986, pp. 109-174. Este autor estudia los aciertos de la filosofía escolástica en el terreno de la lógica y la semántica en comparación con las corrientes posteriores en la modernidad. Véase también, como otro ejemplo, R. Sierra Bravo, *El pensamiento social y económico de la escolástica*, Madrid, CSIC, 1975. En esa obra se analizan los aciertos y aportaciones de la filosofía escolástica en cuanto a la justicia y el bien común.

filosófica sobre el fenómeno americano; al principio, los españoles, después los criollos, los mestizos e incluso los indios.[44]

Ciertamente los escolásticos de la universidad se mostraron recelosos y renuentes con la filosofía moderna –nos dice Mayagoitia–; pero es el derecho a aceptar o rechazar según la argumentación que se ofrece, pues no siempre se veían razones de peso que apoyaran las tesis nuevas. «Pero de esto en ninguna manera se puede concluir que la filosofía aristotélico-tomista rechazaba *a priori* cualquier dato o demostración de carácter científico. No por ello desconocemos que hubo particulares que llevados por prejuicios poco justificados o por tendencias seniles rechazasen todo lo nuevo sin preocuparse de distinguir entre lo verdadero y lo falso. Más aún, se notó cierta flojedad en renovar sistemas y aun métodos de educación probablemente por no encontrarse aptos para el trabajo de asimilación y coordinación de lo nuevo con lo que es perenne en filosofía».[45] Lo que pasaba era que a veces no se veían las razones suficientes para adoptar la nueva filosofía. Y eso es lo que exigimos todos a cualquier doctrina filosófica, vieja o nueva, para asimilarla; no cambiamos de creencias filosóficas sólo por gusto de la novedad. Sería muy superficial y nada sabio. En ocasiones se aceptaban los descubrimientos científicos, pero no se veía como suficiente la filosofía que se quería asociar a ellos. A veces, hay que reconocerlo, hubo una oposición mezclada de intereses políticos; pero eso no fue sin más la filosofía escolástica, sino la utilización que algunos hacían de ella para campear por sus provechos. Mas no podemos ver sólo intereses torcidos en los escolásticos; hubo mucho afán de búsqueda de la verdad. (Es fácil decir que uno tiene la piedra de toque para detectar las ideologías, y que los demás son inconscientes bien intencionados o conscientes mal intencionados y cínicos.)

En cuanto a la labor filosófica de los jesuitas, Mayagoitia nos narra la obra de los colegios, señalando el sistema educativo por

44. Véase D. Mayagoitia, *Ambiente filosófico de la Nueva España*, México, Jus, 1945, p. 106, n. 2.

45. Ibíd., p. 111.

el cual se regían, y que imperaba en la Compañía desde Europa, como se ve en la *Ratio Studiorum*. Habla de algunos maestros destacados que enseñaron en ellos y resalta los frutos que se obtuvieron al formar gente en determinados casos sumamente notable. Entre esos frutos obtenidos Mayagoitia apunta al equilibrio intelectual y político dado por esa formación filosófica. Dicha formación era el fundamento de las instituciones coloniales, de su unidad de fe, de su paz y prosperidad económica. (También lo sería en buena parte de su emancipación con respecto a España). Y es que en la colonia la filosofía –nos dice Mayagoitia, y ya lo había mostrado Ramos– supo llegar hasta el pueblo, como lo atestiguan muchas costumbres y proverbios.[46] Ciertamente hubo en esa formación mucho memorismo y conceptismo, pero también se debía a la general decadencia de los estudios en España y su Imperio, donde bullía una suerte de «gongorismo conceptual»,[47] lleno de sutilezas. Pero eso no fue lo más extendido, sino que se debió a momentos de decadencia; no se puede decir que en eso mismo estaba mostrando el haber sido superada; muchas cosas de lógica, metafísica, etc., son muy utilizables aun en la actualidad.[48]

Por lo que hace a la modernización de la filosofía, Mayagoitia dice que la Compañía influyó mucho en ella con su apertura de criterio y amplitud de miras. Los propios misioneros que venían de Europa traían las nuevas ideas. Y no eran sin más destructores del pasado: «Todo lo contrario, querían resucitar el pasado, volver a los grandes maestros, reivindicándolos de cuanto se les había injustamente atribuido, e incorporar a la filosofía perenne y a los programas de enseñanza las ciencias que entonces comenzaban a florecer».[49] Los jesuitas –añade Mayagoitia– trataban de hacer esa aportación a la filosofía universal desde México: rejuvenecer la filosofía aristotélico-tomista coordinándola o sinteti-

---

46. Véase ibíd., p. 178.
47. Ibíd., pp. 181-182.
48. Véase W. Redmond y M. Beuchot, *La lógica mexicana en el siglo de oro*, México, IIF-UNAM, 1985.
49. D. Mayagoitia, op. cit., p. 194.

zándola con la filosofía y las ciencias modernas. Pero su labor, en parte, les costó la expulsión.

7. Oswaldo Robles

La aseveración que venimos repitiendo, de que los filósofos escolásticos novohispanos son muy variados y de muy diferente valor, recibe de Oswaldo Robles su exacta formulación: «Debemos declarar que entre los escolásticos de la Nueva España, y comprendemos en esta afirmación los tres siglos coloniales, los hubo de distintos matices y de muy diversos méritos. Los hubo tomistas, suariztas y escotistas; los hubo decadentes, rígidos, puristas, eclecticistas, innovadores y aun deplorable y abominablemente soporíferos. Unos con grandes merecimientos, otros esclerosados y serviles; unos comentando ágilmente el espíritu de los textos, otros esclavos de la letra. Y todos ellos eran escolásticos por diversas razones; pero predominaron los que lo fueron por el método de exposición, de donde la innegable aridez de sus escritos que ha constituido el principal obstáculo para que se difundan entre nuestros contemporáneos ideas y doctrinas de indiscutible importancia».[50] Es decir, los hubo de todos los pelajes y plumajes, como en cualquier escuela. Los que esterilizaban método y doctrina alejándose de la realidad mexicana, y los que dirigían y aplicaban todas sus fuerzas e instrumentos intelectuales a los problemas vivos. Y los hubo así en todas las épocas, incluso en el siglo XVII, cuando más parece anquilosarse la escolástica en una actitud preponderante de preservación.

Según O. Robles, esto hace que no sea justo afirmar, como lo hizo Agustín Rivera y como lo hacen ahora otros, que toda la escolástica mexicana era decadente; porque, así como hubo páginas detestables por su formalismo y acartonamiento de repetidores verbalistas, también hubo páginas magistrales, embebidas de la realidad y que aportaron cosas valiosas para ella. Por eso

---

50. O. Robles, *Filósofos mexicanos del siglo XVI*, México, Porrúa, 1950, pp. 8-9.

añade: «Dejemos, en consecuencia, bien sentado que es sofístico e injusto hacer juicios sin distinción relativamente a los escolásticos que enseñaron y escribieron en la Nueva España: no todos fueron pensadores ilustres; pero tampoco fueron todos glosadores rutinarios e indigestos».[51]

Pone como ejemplo de ello a fray Alonso de la Vera Cruz, quien, aunque no fue un pensador original, fue un pedagogo excelente que depuró el aristotelismo de los manuales caducos y trató de vivificarlo y disponerlo para la praxis real histórico-social, de manera que fuera en verdad propulsor de la historia.[52] Y esto en una época muy temprana; pues, por ejemplo, la colonización anglosajona comenzó ya en 1587, y «sólo hasta 1685 principiaba en Norteamérica la enseñanza de la filosofía, cuando William Brattle explicó en Harvard College un curso de lógica inspirado en los principios cartesianos y que manuscrito circuló durante medio siglo, hasta que fue impreso en Boston en 1735, casi dos siglos después de que nuestro fray Alonso imprimiera sus lecciones al inaugurarse la Universidad de México».[53]

8. *José María Gallegos Rocafull*

La historia de la filosofía novohispana de los siglos XVI y XVII hasta ahora más completa y erudita se encuentra en la obra de Gallegos Rocafull sobre el pensamiento general en México durante esos siglos. Es una obra al mismo tiempo documentada y detallada.[54] Sigue siendo el estudio más informativo sobre esa época. Gallegos toma en cuenta a los anteriores y los supera en autores y temas abordados. Sin embargo, no encontramos en su libro más que muy pocas reflexiones hermenéuticas y evaluativas sobre la repercusión de la filosofía escolástica en México. Es un

51. Ibíd., p. 10.
52. Véase ibíd., p. 22.
53. Ibíd., p. 12.
54. J. M. Gallegos Rocafull, *El pensamiento mexicano en los siglos XVI y XVII*, México, UNAM, 1951; 2ª. ed., 1974. Citaremos por esta segunda edición.

trabajo más bien documental. Muy serio y abarcador, pero predominantemente de corte informativo.

En efecto, son contados los casos en que levemente dice algo acerca de lo que va enlistando en su historia. Por ejemplo, en un pasaje nos dice que la cátedra de artes o filosofía era poco apreciada en la universidad (sólo como escalafón para otras cátedras), y que por eso hubo en ella algunos profesores bastante mediocres y que tenían que hacer gala de dialéctica para llamar la atención y sobresalir (lo cual les daría más oportunidades de pasar a otras cátedras más apetecidas).[55] O, en otra parte,[56] dice que algunos estuvieron atentos a la problemática real de América y produjeron notables reflexiones sobre ella. Y lo mismo repite en algún otro párrafo.[57]

Aunque se ve que el autor acepta la filosofía escolástica –él mismo la ejerció en otras obras–, no se declara ni a favor ni en contra. Es, por otra parte, un historiador muy conspicuo y parsimonioso que sigue el protocolo documental y manifiesta en todo momento una admirable erudición. Ha consultado directamente muchísimos de los textos y va tratando con mucha competencia y cientificidad los autores y temas que se propone historiar. Tiene además un resumen en que se ve esa misma característica.[58]

9. Vicente Lombardo Toledano

En su libro sobre la filosofía en México,[59] escrito en perspectiva marxista, Lombardo Toledano se da a la tarea de buscar el

55. Ibíd., p. 297.
56. Ibíd., p. 302.
57. Ibíd., p. 306.
58. Ese breve resumen de su obra aparece en un volumen colectivo, su colaboración se llama «La filosofía en México en los siglos XVI y XVII», en varios, *Estudios de historia de la filosofía en México*, México, UNAM, 1963; seguimos la 3a. ed., de 1980, pp. 93-120.
59. *Las corrientes filosóficas en la vida de México*, México, Universidad Obrera de México, 1963 (2ª. ed.).

papel social (ideológico) de la filosofía novohispana. Efectúa una crítica de las ideologías. Es severo con la filosofía escolástica y su cultivo en la universidad: tenía como propósito formar los cuadros supremos del gobierno civil y eclesiástico, así como garantizar una línea conservadora de pensamiento: «Lo que algunos historiadores han llamado aportación renovadora de la filosofía en las enseñanzas de fray Alonso de la Vera Cruz y sus colegas, es, por lo contrario, el retroceso del pensamiento español hacia su cauce ortodoxo de la Edad Media, siguiendo lo que ocurría en la península. No es la vivificación de las ideas lanzándolas adelante, sino la vuelta a la escolástica formalista y dogmática para enfrentarse a las corrientes ideológicas del Renacimiento».[60] En cambio, trata mucho mejor a los humanistas como Garcés, Zumárraga, Don Vasco y Las Casas. A diferencia de Ramos y Mayagoitia, Lombardo dice que la filosofía escolástica no trascendió al pueblo; sostiene, además, que «la filosofía renacentista, basada en el estudio del Evangelio, y la más avanzada en el examen racional y crítico de los problemas humanos, fue principalmente patrimonio de los misioneros, y tampoco alcanzó a la mayoría de la sociedad colonial».[61]

Lombardo encuentra el nacionalismo en la literatura, más que en la filosofía: en Ruiz de Alarcón y sor Juana. También se da en un filósofo como Sigüenza, que fue notable; pues, cuando la universidad iba en decadencia, él estuvo a la altura de los mejores de su época. Lo mismo ocurre con otros filósofos mexicanos modernistas: «Dejan de ser los españoles peninsulares los filósofos. Ahora son los criollos los que comprenden que la filosofía es un instrumento para transformar la situación del país, de la misma manera que les sirvió a los escolásticos para sostener el régimen feudal y esclavista».[62] Alude asimismo a los modernos más importantes, como Gamarra y los jesuitas.

60. Ibíd., p. 27.
61. Ibíd., p. 35.
62. Ibíd., p. 42.

10. Leopoldo Zea

En una historia de la filosofía en México,[63] Leopoldo Zea dedica algunas páginas a la filosofía de la colonia. Siguiendo a Ramos, piensa que la filosofía escolástica fue un instrumento para mantener un orden establecido y negar lo moderno.[64] Todo ello dejó su impronta en el pasivismo del mexicano –dice Zea, siguiendo a Ramos–. Solamente los clérigos tenían acceso a la cultura, como se ve hasta en los próceres de la independencia. Pero ya en los clérigos mismos irrumpió la filosofía moderna, demandando libertad y autonomía política.

Los mexicanos se emancipaban de España, pero no de la iglesia, cosa que tendría que esperar al liberalismo. Pero a través de los jesuitas y Gamarra llegó el pensamiento moderno y liberador hasta los próceres. Por ejemplo, Hidalgo pudo haber sido influido por Clavigero, y Aldama estudió la obra de Gamarra.[65]

Zea afirma que hubo una filosofía en México, pues los problemas son propios y también las soluciones. «Lo que no ha sido original es el instrumental para obtener dichas soluciones. En este caso se ha servido del arsenal de ideas que le ha ofrecido la Cultura Europea de la cual es hija. Pero tales ideas al ser trasladadas a estas nuestras tierras, guardando su forma de origen, se han hecho nuestras al transformar su contenido. Este contenido, vuelvo a repetirlo, es el que le da problemas solamente nuestros».[66]

No niega, pues, que ha sido válido importar los sistemas europeos que brindan el instrumental filosófico para la reflexión. Con él se han abordado problemas y situaciones netamente mexicanos. Y añade: «No se va a pretender, como erróneamente se ha pretendido, imponer a la realidad mexicana unas determinadas concepciones filosóficas; todo lo contrario, lo que se hará será buscar aquellas concepciones filosóficas que conven-

---

63. *La filosofía en México*, México, Libro-Mex Eds., 1955, tomo I.
64. Véase ibíd., p. 15.
65. Ibid., p. 24.
66. Ibíd., pp. 9-10.

gan a esta realidad. La realidad no será sacrificada a las ideas, sino éstas adaptadas a la realidad. Esta realidad la formarán los diversos intereses en pugna, los cuales buscarán en las ideas su propia justificación».[67] Y aplica esto a la filosofía novohispana, con lo que hace una crítica de los aspectos decadentes de la escolástica. En la colonia se da una concepción filosófica estática que intenta justificar el poder de un grupo social, y a él se le opondrá otra concepción dinámica que buscará dar el poder a otro grupo social. Pero ¿por qué –preguntémonos nuevamente– no pensar también que en ella se aplicaba a la realidad mexicana un instrumental filosófico importado de Europa, como era la escolástica, y que pudo ser aplicado (y de hecho lo fue) con adecuación a muchos problemas principales de México? Ciertamente las ciencias (sociales) que vinieron después estaban más preparadas empíricamente, pero los principios de justicia y bien común, que la escolástica estudiaba en múltiples formas, han brindado un excelente soporte teórico para la liberación de México, sólo que muchas veces el gobierno frenó y detuvo su aplicación porque no le convenía.

Walter Redmond ha destacado tres etapas en la historiografía de la filosofía colonial: (i) una época en que se la rechazaba en bloque, es decir a finales del siglo XIX y a comienzos del XX (como hemos visto, por ejemplo, en A. Rivera); (ii) una época de rechazo de la escolástica con aceptación de lo «moderno» en filosofía y ciencia, i.e. en la primera mitad del siglo XX (como se puede ver, p. ej., en John Tate Lanning), y (iii) una época en que se intenta *justipreciar* tanto la escolástica como lo moderno, evaluando la escolástica como más técnica y profunda en ciertas ramas, como la lógica y la metafísica, es decir a partir de mediados del siglo XX (por ejemplo en Gallegos Rocafull, I. Angelelli, el propio Redmond y otros).[68]

---

67. Ibíd., p. 14.

68. Véase W. Redmond, *Bibliography of the Philosophy in the Iberian Colonies of America*, La Haya, Martinus Nijhoff, 1972, p. xi.

11. Conclusión valorativa: el puesto y la función social de la filosofía escolástica en México

Nos hemos preguntado por el puesto y la función de la escolástica en México, y esta pregunta no es una cuestión de historia, ni de historiografía, sino de hermenéutica histórica y de filosofía de la historia. Para ser más precisos, pertenece a lo que podemos llamar filosofía de la historia de México; y, para ser aún más específicos, a la filosofía de la historia de la filosofía en México.

Tomemos uno de los aspectos de la cuestión. ¿Qué aportaron los mexicanos a la filosofía escolástica? Según hemos podido ver, hubo escolásticos mexicanos buenos y malos, originales y repetitivos. Lo más importante es que los hubo buenos, sin importar tanto el que hayan sido originales sin más, sino que hacían bien su filosofía para el bien del pueblo, de la sociedad. A través de la enseñanza irradiaron sus productos culturales, no sin hacerlo de manera crítica y a veces con cierta originalidad, aun sin pretenderla de manera directa. Esta irradiación intelectual fue potente e importante, como lo señalan Samuel Ramos y David Mayagoitia, al decir que la escolástica trascendió hasta el pueblo y le dio una estructura de pensamiento; según el primero, ésta llegaba al pueblo filtrada a través de la predicación de los clérigos, y se manifestaba en costumbres, sentencias, etc. Pero en sus aspectos más complicados quedó reservada para los que conocían sus tecnicismos, igual que sucede en la actualidad y en todas las épocas, por la necesidad intrínseca del mismo pensamiento filosófico, que de por sí tiene partes muy complicadas y difíciles.

Por otra parte, ¿qué aportó la filosofía escolástica a los mexicanos? En muchos casos, se empleó vilmente como arma de la opresión; no porque de por sí y connaturalmente tuviera ese dinamismo y finalidad, sino porque así la utilizaron muchos de los que la conocían, sobre todo los que trabajaban para el poder o gobierno. Pero también hubo muchos casos en que la escolástica se empleó para la lucha contra la opresión y la injusticia, con una fuerza que pocos han alcanzado en la actualidad. Sirvió para argumentar en defensa de los indios, señalando lo injusta que era la dominación que se ejercía sobre ellos; ahí están Las

Casas –seguidor de Vitoria y Soto–, fray Alonso, Quiroga, Zumárraga y otros más. Muchos la utilizaron para defender los derechos humanos y el bien común económico-social, como Tomás de Mercado (un clásico de la economía), Pedro de Hortigosa y fray Francisco Jiménez, entre otros varios. La escolástica se uso inclusó para defender los valores supremos de la libertad y la autonomía, como lo vemos en la revolución de independencia.[69]

69. Véase el documentado estudio de Carlos Stoetzer, *Las raíces escolásticas de la emancipación de la América española*, ya citado.

SIGLO XVI

1. Panorama general

En el siglo XVI se entrecruzan dos corrientes que se influyen mutuamente, pero que pueden distinguirse por sus respectivas preponderancias: los humanistas y los escolásticos. No es que los pensadores sean puramente humanistas o puramente escolásticos, sin tener mezcla de unos y otros; pero *res denominatur a potiori* (es decir «la cosa se denomina por lo que en ella predomina»), como decían los antiguos; y, así, podemos ver que en algunos autores predomina el signo humanista y en otros el escolástico. Ciertamente la formación que todos tenían era escolástica, pero el humanismo flotaba en el ambiente, influyendo de distinta manera a unos y a otros. Y, así, puede hablarse de un humanismo «escolástico» y de una escolástica «humanista». Pero el predominio de una cosa u otra nos autoriza a hablar de dos grupos en este siglo: los humanistas y los escolásticos.

Es que bien pronto en México hubo una gran actividad intelectual, que permitía la existencia de ambos grupos. No sólo se dio la prosperidad material, que se ostentaba con exageración, sino que también se hizo ostentación del saber, así en las órdenes religiosas como en la universidad, según lo canta irónicamente Mateo Rosas de Oquendo:

Tanto galán caballero,
muchas y bizarras damas...,

talles bizarros al uso,
ricas y costosas galas...,
gran suma de mercaderes
que, aunque todo el mundo abarcan,
como pesas de reloj
unos suben y otros bajan;
muchos doctores de borla,
muchos letrados de fama,
licenciados canonistas
que a Bártulos aventajan;
teólogos de conciencia
que la conservan y amparan...[70]

Es en ese florecimiento temprano del pensamiento mexicano donde encontramos los dos grupos que hemos mencionado, los humanistas y los escolásticos. Trataremos cada grupo por separado.

2. *Filósofos humanistas*

Uno de los distintivos del pensamiento humanista es la preocupación –muy renacentista– por resaltar la dignidad del hombre. También significó una depuración de la enseñanza escolástica, al quitar el fárrago en que había caído por las muchas cuestiones sutiles e inútiles que había engendrado. Asimismo, significó una vuelta a las fuentes, tanto clásicas como evangélicas. En el campo de los clásicos, es una búsqueda del latín correcto y elegante de los mejores escritores romanos, y se cultiva el griego en el mismo sentido. Por lo que se refiere al regreso a las fuentes de la vida cristiana, se nota un afán por imitar la simplicidad áurea de los primeros cristianos, adoptar el evangelio en toda su pureza y hasta sus últimas consecuencias, a lo que se junta el

70. Véase Alfonso Reyes, «Rosas de Oquendo en América», en *Capítulos de literatura española* (Primera serie), México, La Casa de España en México, 1939, pp. 21-71.

aprecio por los Santos Padres y el intento de transformar las costumbres de la Iglesia. Esto acarreó también repercusiones políticas que se asociaban a la palabra «humanismo». En ese afán porconvertir y reformar tanto la Iglesia como el Estado a un ideal de mayor virtud, se suscitaron numerosas utopías, entre ellas la principal, la de Tomás Moro. El pensamiento utópico, por lo demás, encontró un fértil campo en las tierras del Nuevo Mundo.

Ésas son algunas de las características del humanismo; en México esta manera de pensar estuvo representada por fray Julián Garcés, fray Juan de Zumárraga, fray Bartolomé de las Casas, don Vasco de Quiroga y el doctor Francisco Hernández. En Zumárraga destaca el pensamiento reformista y utópico, inspirado en Erasmo de Rotterdam y Constantino Ponce. En Las Casas, los experimentos sociales y la defensa del indio manifiestan una vena humanista que recalca la dignidad del hombre y la fuerza del evangelio para elevarlo. Esta misma fuerza evangélica, reforzada por la utopía de Moro, impregnó el pensamiento filosófico-social de don Vasco. Y la atención a las fuentes filosóficas griegas, con el afán de concordar el platonismo, el aristotelismo y el estoicismo, delatan el influjo humanista en el doctor Hernández.

En todos estos pensadores se da un humanismo cristiano que conjunta la escolástica y el evangelismo radical. Movía a actuar y trabajar por la vida, precisamente porque haciendo el bien en esta vida se ganaba la otra, como incomparablemente lo expresaba Pedro de Trejo en ese entonces:

La muerte se nos acerca.
Viendo ya el tiempo que pasa
de la vida,
con bien la otra vida merca
en aquesta vida escasa
y afligida.
La vida se nos acaba
y nosotros no acabamos
de entender.

Toque el ánima al aldaba
del bien, que sólo llevamos
por poder.[71]

Estas corrientes, tanto filosóficas como religiosas, confluyeron en lo que ahora llamamos humanismo. Y se aprecia en los filósofos humanistas mexicanos que veremos a continuación.

2.1. Fray Juan de Zumárraga

2.1.1. Vida

Zumárraga nació en la localidad de Tabira de Durango, en la provincia de Vizcaya, y la fecha se sitúa entre las postrimerías de 1468 y los comienzos de 1469.[72] Ingresó a la orden franciscana en el convento de Nuestra Señora de Aránzaz, de la provincia de Cantabria. Se sabe que fue guardián en varios conventos, como el de Abrojo, el de Avila y tal vez el de San Esteban de Burgos.

En 1527 se le propuso como obispo de México, el primero en estas nuevas tierras. Llegó a la Nueva España sólo como obispo electo, en 1528; pero no fue consagrado hasta 1533 en España, adonde había ido para responder a las acusaciones que se le hacían por defender a los indios, de los que era protector.[73] Volvió a México en 1534 y siguió luchando por los indios, ya como obispo consagrado. Su labor humanitaria se complementó con su labor humanística en el campo de las letras. En efecto, dentro de esa labor humanitaria, fundó el primer colegio de América, a saber, el de Santa Cruz de Tlatelolco; inició además el de San Juan de Letrán; creó y benefició el Hospital de San

71. P. de Trejo, *Cancionero General*, México, UNAM, 1981, p. 81.

72. Véanse J. García Icazbalceta, *Fray Juan de Zumárraga, primer obispo y arzobispo de México*, Buenos Aires, Espasa-Calpe, 1952; F. de J. Chauvet, *Fray Juan de Zumárraga*, México, 1948.

73. Véase A. M. Carreño, «Un insigne protector de los indios», en *Misioneros en México*, México, Jus, 1961, pp. 44-48.

Juan de Dios; y, dentro de su labor humanística, influenciada por el humanismo renacentista, dejó varias obras escritas, y, como cosa práctica, introdujo la imprenta y promovió el establecimiento de la universidad.[74] Siguió luchando por los indios y ejercitando su humanismo, hasta su muerte, en1548.

2.1.2. Escritos

Tiene obras de cierto corte escolástico y otras de sabor humanista. Escolástico se muestra su *Segundo parecer sobre la esclavitud*, de 1536, por el tipo de argumentos que aduce y porque hace una defensa del ser humano basada en la ley divina, la ley natural y el derecho de gentes, muy en la línea de los escolásticos de su época. Humanistas se han considerado su *Doctrina breve* (1543-1544) y su *Doctrina cristiana* (1546), la primera influida por Erasmo de Rotterdam y la segunda por Constantino Ponce. También se encuentran influencias erasmianas en la *Regla cristiana breve* (1547).[75]

2.1.3. Rasgos escolásticos en la doctrina filosófico-jurídica de Zumárraga

Encontramos la vena escolástica en el *Segundo parecer* de Zumárraga sobre la esclavitud de los indios. Tanto la terminología como el tipo de desarrollo argumentativo nos parecen muy ligados a los hábitos escolásticos.

---

74. Véase A. M. Carreño, «Don Fray Juan de Zumárraga y la imprenta», en ibíd., pp. 49-61.

75. J. de Zumárraga, «Segundo parecer sobre la esclavitud», en C. Herrejón Peredo (ed.), *Textos políticos en la Nueva España*, México, UNAM, 1984, pp. 173-183; J. M. de Zumárraga, *Doctrina breve muy provechosa de las cosas q. p.tenecen a la fe catholica y a nra. cristiandad, en estilo llano pa. comú(n) intelige(n)cia*, México, 1543; J. M. de Zumárraga, *Doctrina cristiana más cierta y verdadera para gentes sin erudición y letras*, México, 1546, J. M. de Zumárraga, *Regla Cristiana Breve*, ed. J. Almoina, México, Jus, 1951.

Zumárraga había recibido un pequeño cuestionario del virrey Antonio de Mendoza con tres preguntas: (i) si es justo que se hagan esclavos de rescate entre los indios, (ii) si entre ellos se harán esclavos de guerra y (iii) si a los gobernadores indios, ya que se les comete la declaración de guerra, se les cometerá también el sentenciarlos como esclavos y mandarlos herrar. Las preguntas son delicadas y trascendentes; por lo cual Zumárraga, no contento con el primer parecer que despachó al virrey, quiso dar un segundo parecer, con respuestas más pulidas y argumentadas.

En cuanto a la primera pregunta o duda, de si es justo que se hagan esclavos de rescate, Zumárraga responde negativamente. Las razones proceden de los presupuestos que plantea. Algunos alegaban que los mismos indios tenían la costumbre de la esclavitud; pero el obispo dice que eso no justifica la actual situación de los españoles frente a la esclavitud de los indios. Dice dar la respuesta en la cual coinciden la mayor parte de los religiosos y los letrados (en lo cual parece seguir el común sentir de las escuelas o los escolásticos): «No hay ley, ni razón, ni ejemplo, por donde éstos se hagan esclavos como se hacen, ni nuestra cristiandad sufre tal rescate tiránico y contra ley natural y de Cristo, que debe abolirse del todo; y por no haber duda en esta primera pregunta, no hay que decir más».[76]

En cuanto a la segunda pregunta, de si se pueden hacer esclavos de guerra los indios, Zumárraga da una respuesta negativa basada en seis argumentos, razones o «verdades» –como él las llama–. La primera verdad es que «es injusta e inicua la guerra que se declara a los infieles, por virtud de cualquier autoridad, sobre todo a aquellos que viven en paz y tranquilidad».[77] Y es que, como a nadie atacan ni en sus personas ni en sus cosas, los indios no dan motivo para ser atacados, y por ello es injusto cualquier ataque contra ellos. En efecto, los indios a nadie han agredido, antes bien ellos fueron agredidos por los españoles; nada han robado, mientras que han sido despojados de sus posesiones; nada han atacado la religión cristiana, ni con blasfemias

76. J. M. de Zumárraga, «Segundo parecer sobre la esclavitud», ed. cit., p. 180.
77. Ibíd.

ni con persecuciones, antes bien se convierten gustosos a la fe. Incluso, esto último hace que la guerra contra ellos sea más injusta e inicua.

La segunda razón en que apoya su respuesta negativa a la segunda pregunta es que «es injusta, tiránica y violenta toda ley [...] que va contra el honor de Dios o de la fe católica y de su propagación y predicación».[78] Y esto sucede con cualquier disposición que permita esclavizar a los indios, ya que impide la correcta predicación, que debe ser pacífica y por la persuasión; más aún, todo lo que se adquiere con pretexto de esa ley, debe ser restituido.

La tercera razón es el fin último que llevó al Papa a conceder esos reinos de Indias a los reyes de España, cuyo fin no fue otro (ni pudo ser otro, por derecho) más que la predicación de la fe cristiana.

La cuarta razón es la obligación que contrajo el rey de España al recibir ese encargo del Papa, ya que el rey debe cumplir la finalidad de la predicación con ministros idóneos y con maneras o medios adecuados; en efecto, así es como debe predicarse en estos reinos de Indias, «para los cuales se le reconoce [al rey] como dueño y superior por el supremo vicario de Cristo en relación a dicha finalidad»;[79] o sea que no se le han encargado para otra cosa, y sólo tiene ese dominio sobre los indios en función de la finalidad de la predicación, sin la cual se pierde todo derecho.

La quinta razón está conectada con la anterior. Sólo hay un modo de llamar a los indios a la fe y de predicarles el evangelio: «en paz, sabiduría, instrucción, humildad, benignidad, mansedumbre, liberalidad»,[80] porque así fue como lo hicieron Cristo y los apóstoles, dando en todo el testimonio de una vida intachable y no sojuzgando a los oyentes de la predicación y quitándoles sus bienes.

---

78. Ibíd., p. 181.
79. Ibíd.
80. Ibíd., p. 182.

La sexta razón es que los indios tienen la infidelidad sólo por el desconocimiento o ignorancia invencible, lo que se llama «infidelidad meramente negativa»; además, «son dados también a todos los vicios que de ella dimanan, pero de una forma ordinaria, no universal, es decir: no tiene cada uno todos los vicios».[81] Por lo tanto, no puede acusárselos de ser «salvajes» y, por lo tanto, de siervos por naturaleza, con lo cual podría esclavizárselos.

La tercera duda, acerca de la declaración de guerra y el esclavizar y herrar a los indios, recibe también una respuesta negativa. Más aún, Zumárraga pide al rey que establezca como ley que lo primero y principal sea la predicación, «y por amor de la sangre de Cristo derramada, que se quiten ya éstas que llaman los míseros ambiciosos y cobdiciosos conquistas, como de verdad sean ellas oprobiosas injurias de nuestra santa fe y del bendito nombre de Cristo, el cual tienen ya renegado y blasfemado estos infelices, ante que lo conozcan y les sea denunciado».[82] Zumárraga se queja finalmente de que todas las provisiones jurídicas emanadas de la corona hasta entonces no habían servido para poner fin a esos males.

2.1.4. Influencias humanistas en Zumárraga

Aunque no cita a Erasmo, está comprobado que Zumárraga toma muchas cosas –a veces literalmente– de éste.[83] En efecto, en su *Doctrina breve*, de 1543-1544, el primer arzobispo de México sigue muy de cerca las obras del humanista de

81. Ibíd.
82. Ibíd., p. 183.
83. Véase J. Almoina, «El erasmismo de Zumárraga», en *Filosofía y Letras*, nº 29 (enero-marzo 1948), pp. 93-126. Tal vez Almoina lleva un poco al extremo la influencia de Erasmo en Zumárraga, pero tampoco es admisible la opinión contraria, que desea minimizarla en favor del influjo de los franciscanos que, indudablemente tuvieron en España por ese tiempo un gran fervor reformador; véase C. J. Alejos Grau, «Zumárraga, Erasmo y la observancia franciscana», en *Carthaginensia*, 6 (1990), p. 288. Véase además R. E. Greenleaf, *Zumárraga y la inquisición mexicana, 1536-1543*, México, FCE, 1988, p. 38.

Rotterdam tituladas *Enquiridión o Manual del caballero cristiano* al igual que la *Paraclesis ad Christianae Philosophiae studium.*

Zumárraga sigue a Erasmo en muchos aspectos piadosos, sanos y moralizantes, no en doctrinas que fueran dudosas o sospechosas de herejía. Por medio de él se conecta con los Santos Padres, como Agustín y el Crisóstomo, pero eso igualmente lo tenía ya por su lectura del Tostado, a quien se sabe que el obispo estudiaba con esmero. Las cosas «reformistas» que toma de Erasmo se refieren a algunas costumbres de la Iglesia, no relativas al dogma; y, aun dentro de las costumbres que se criticaban, señalaba las que de plano requerían una reforma urgente y que no sólo Erasmo denunciaba, sino cualquiera que –como él– tenía ideales ascéticos y místicos. Adopta, pues, la nostalgia de Erasmo por una vuelta al cristianismo primitivo, más puro, más simple, interior y espiritual que el de su corrupta época; pero no adopta Zumárraga la otra nostalgia de Erasmo, a saber, la de la vuelta a los filósofos antiguos para concordar con ellos el cristianismo; en ese punto el obispo recalca que éstos eran paganos, y que su ciencia no lleva a la salvación, como la de Cristo.

El obispo Montúfar llegó a prohibir este catecismo de 1543, denominado *Doctrina breve*, pero no por mucho tiempo; y lo había hecho no por las tesis erasmianas, sino por una proposición teológica referida a la sangre de Jesucristo, la cual más que herética era oscura y fue malinterpretada.[84] En cambio, nunca se prohibió el catecismo de Zumárraga, publicado en 1546 bajo el título de *Doctrina cristiana*, libro en que se ha notado la presencia fortísima de la *Summa de doctrina cristiana* de Constantino Ponce, respecto del cual la Inquisición en 1560 dio orden de que se quemaran sus huesos, por considerarlo un hereje.

En la *Regla cristiana breve*, de 1547, puede apreciarse esa influencia humanista de Erasmo, en la cual se combate la relajación de costumbres y se predica una vuelta a la sencillez y la caridad, como era el cristianismo de los primeros tiempos. Ese cristianismo renovado y reformado por la caridad Zumárraga lo

---

84. Véase O. Robles, *Filósofos mexicanos del siglo XVI*, México, Porrúa, 1950, p. 120, n. 24.

ve como la auténtica ley del amor de Jesucristo. En ella se satisfacen las necesidades humanas con sencillez, lejos de toda corrupción, y además de este sincero ascetismo se vive la mística de la caridad. De esa actitud cristiana dice: «Ley de amor suaue. O benigno señor quan bien dezis que vuestra ley y yugo es suaue, vuestra ley me manda que coma y beua y duerma, y me enseña ser esta vuestra diuina voluntad. Bendito sea tal señor que tanto cargo tiene de sus sieruos, gloria den los angeles a tan sapientissimo señor y criador que por tan alta sabiduria ordenasse, que con tributo y pena nacida del pecado se redima el censo del mismo pecado».[85]

Zumárraga también recibió la influencia de Tomás Moro. Se conserva un ejemplar de la *Utopía* que perteneció al primer arzobispo de México y que tenía muchas anotaciones hechas de su mano.[86]

2.2. Fray Bartolomé de las Casas

2.2.1. Una vida de lucha social

Bartolomé de las Casas (1484-1566) fue un fraile dominico español que defendió los derechos humanos de los indios como ningún otro. Por ello su aportación doctrinal puede centrarse en la antropología filosófica, la filosofía social o política y la filosofía del derecho. En todo ello acumula una gran riqueza teórica de la filosofía tomista y del humanismo, así como una gran riqueza empírica obtenida de sus experimentos sociales en el Nuevo Mundo. Toda su vida estuvo dedicada a esta lucha doctrinal y práctica.[87]

---

85. J. de Zumárraga, *Regla Cristiana Breve*, ed. de J. Almoina, México, Ed. Jus, 1951, pp. 109-110.

86. Véase M. Picón Salas, *De la conquista a la independencia*, México, FCE, 1969 (reimp.), p. 92.

87. Véanse L. Hanke, *Estudios sobre Fray Bartolomé de las Casas y sobre la lucha por la justicia en la conquista española de América*, Caracas, Universidad Central de Venezuela, 1968; I. Pérez Fernández, *Cronología documentada de los viajes, estancias y*

Aunque en esos experimentos sociales reconoció equivocaciones, como en la traída de esclavos negros para que ayudaran a los indios en los trabajos pesados, fray Bartolomé actuaba buscando el bien de los indígenas. Y, sobre todo, su lucha teórica se vio en la defensa que hizo de los indios frente a Juan Ginés de Sepúlveda. Basándose en Aristóteles, Sepúlveda alegaba que los indios eran «bárbaros» y, por ello, existía el derecho de sojuzgarlos violentamente y emplearlos como esclavos al servicio de la gente que los tuviera bajo su tutela, en este caso, los españoles. Las Casas aprovechó al mismo Aristóteles para su defensa, pero más aún echó mano del evangelio y de la doctrina iusnaturalista del tomismo, representada entonces predominantemente por Francisco de Vitoria.[88]

2.2.2. *Influencias humanistas*

La formación de Las Casas fue escolástica, sobre todo cuando completó sus estudios en la orden dominicana. Pero en ella misma se daba una escolástica renovada por la corriente humanista del Renacimiento. Además, recibió influencias humanistas desde muy temprano, desde su primera formación, ya que es muy probable que haya estudiado la gramática con Elio Antonio de Nebrija, quien había establecido su escuela en Sevilla, ciudad natal de Bartolomé.[89] Marcel Bataillon ha señalado el influjo de Erasmo en Las Casas a través de personas que estaban en la corte de Carlos V. Como se sabe, el emperador había sido educado en Flandes, y llevó a varios flamencos a su corte, algunos de los cua-

---

actuaciones de Fray Bartolomé de las Casas, Puerto Rico, Universidad Central de Bayamón, 1984; I. Pérez Fernandez, *Inventario documentado de los escritos de Fray Bartolomé de las Casas*, Puerto Rico, U. C. de Bayamón, 1981.

88. Véanse R. Hernández, «Francisco de Vitoria y Bartolomé de las Casas, primeros teorizantes de los derechos humanos», en *Archivo Dominicano*, 4 (1983), pp. 199-266; M. Beuchot, «Fundamentos filosóficos de la justicia: Vitoria y Las Casas», en *CIDAL* (República Dominicana), año 5, nº 11 (1985), p. 8.

89. Habla de esta posibilidad el mejor conocedor de la vida de nuestro fraile, I. Pérez Fernández, *Fray Bartolomé de las Casas*, Caleruega, Ed. OPE, 1984, p. 20.

les habían estado cerca del grupo de humanistas del genio de Rotterdam. Por ejemplo, entre ellos se contaban Pierre Barbier, capellán del canciller Jean le Sauvage, ambos habían pertenecido a ese círculo; igualmente Adolfo de Borgoña, señor de Veere y de Beveren, que había sido educado por Jacques Batt, uno de los más íntimos amigos de Erasmo.[90]

El propio Bataillon ve la influencia de la *Utopía* de Tomás Moro en los experimentos sociales de Las Casas, cuando trajo familias de labradores para colonizar pacíficamente las Indias. La misma actitud no violenta se ve en su intento de que los indios fueran atraídos a la fe por la persuasión de la predicación y el ejemplo, dando un lugar muy especial a la retórica, como lo hacían los humanistas renacentistas frente a la lógica o dialéctica de los escolásticos.[91] También se puede apuntar como rasgo humanista la valoración que hace Las Casas de la cultura de los indios durante su historia anterior al descubrimiento, consciente de que había lo que podemos llamar un humanismo indígena. Eso lo sitúa como un antecedente de la antropología y como un estudioso del humanismo, no sólo en su vertiente europea.[92]

2.2.3. Fuentes de su teoría filosófica: experiencia, praxis y polémica

El primero en plantearse el problema de la esclavitud de los indios había sido John Mair, en 1530, en la escuela de Monteagudo de la Universidad de París.[93] Utilizaba a Aristóteles para legitimar que eran siervos por naturaleza. Lo mismo hizo en 1519 el obispo Juan de Quevedo durante el debate de Barcelona, donde Las Casas le replicó –tal vez demasiado emo-

90. Véase M. Bataillon, *Estudios sobre Bartolomé de las Casas*, Barcelona, Ed. Península, 1976, pp. 147 ss.

91. Véase M. Beuchot, «Argumentación, retórica y conversión en Bartolomé de las Casas», en *Cuadernos para la historia de la evangelización en América Latina* (Cuzco, Perú), 4 (1989), pp. 123-128.

92. Véase M. Beuchot, «La actualidad de la antropología filosófica de Fray Bartolomé de las Casas», en *Cuadernos de Realidades Sociales* (Madrid), nºs 27-28 (1986), pp. 255-265.

cionalmente–: «el Filósofo era gentil y está ardiendo en los infiernos, y por ende tanto se ha de usar su doctrina, cuanto con nuestra santa fe y costumbres de la religión católica conviniere».[94] Después Las Casas haría un uso muy distinto de Aristóteles, desde su propia filosofía y añadiéndole su fe cristiana, como lo había hecho santo Tomás y en ese momento lo hacía Vitoria.

Tras haber sido clérigo secular y encomendero, aunque duró poco en ese *status*, y sufrir una fuerte conversión, Las Casas ingresó a la Orden dominicana en 1523, y se dio a la tarea de estudiar al Estagirita –así como a otros muchos autores– para integrarlo a su causa, según resulta manifiesto en la monumental *Apologética Historia*, al igual que en la *Historia de las Indias*, iniciada en 1527. A eso añadió y aprovechó las doctrinas de Francisco de Vitoria y Domingo de Soto, e hizo un estudio antropológico-filosófico, no sintético y en un solo libro, sino a lo largo de toda su obra (junto con sus amplias observaciones antropológicas empíricas).

2.2.4. El núcleo teórico de Las Casas: la antropología filosófica

Lo que apoya todas las luchas de Bartolomé de las Casas por los indios, así como sus demás teorías sociales, es el concepto antropológico-filosófico de la persona humana que reluce entre los cuantiosos asertos de sus polémicas. Esta noción de persona resulta de la utilización que hace de la filosofía aristotélico-tomista y del pensamiento cristiano. De acuerdo con ello, tiene una idea del hombre como un compuesto de cuerpo y alma espiritual; a partir de esos aspectos resulta la naturaleza humana, a la cual le advienen ciertos predicados esenciales y propios que

---

93. Véanse L. Hanke, *El prejuicio racial en el Nuevo Mundo*, México, SEP, 1974; M. Beuchot, «El primer planteamiento teológico-jurídico sobre la conquista de América: John Mair o Major», en *Ciencia Tomista*, 103 (1976), pp. 213-230.

94. B. de las Casas, *Historia de las Indias*, lib. III, caps. 149-151, ed. A. Millares Carlo, México, FCE, 1951, t. 3, pp. 342 y ss.

hacen surgir deberes y derechos. En su lucha por la defensa de estos derechos mantuvo una coherencia completa en toda su obra. Como se ve en su antropología, su sociología, su historiografía y su filosofía de la historia.[95]

Al construir su antropología filosófica, Las Casas comienza a extraer propiedades o predicados del hombre a partir de su composición corporal-espiritual; algunos de esos predicados son esenciales, otros propios, pero unos y otros suscitan deberes y derechos en el hombre. En primer lugar (como uno de esos predicados), asienta la unidad específica de toda la humanidad, pues todos los hombres cumplen, unívocamente y sin jerarquizaciones ni privilegios, la definición de «*animal racional*» que compete al ser humano. Nos dice Bartolomé: «Todas las naciones del mundo son hombres, y de cada uno de ellos es una no más la definición».[96] Del predicado esencial que es la definición, se sigue el predicado esencial de la unidad de los hombres; no hay diferencias esenciales o substanciales, sino sólo accidentales.[97] Todo hombre, pues, tiene las misma facultades de conocimiento y voluntad, es decir, de conocimiento racional y de apetito racional.[98]

Derivado de la racionalidad del hombre surge el concepto de que el hombre es libre.[99] Este segundo predicado que Las Casas atribuye al hombre se da en vista de que el ser humano ejerce su voluntad conforme a la razón, y de esta conjunción de la razón y la voluntad –en la cual la primera ilumina a la segunda– resulta la libertad, que es la voluntad ejercida consciente y responsablemente. La existencia de una naturaleza humana garantiza la vigencia de un derecho natural, y, según éste –nos dice Las Casas–, hay libertad: «Desde el principio el género humano,

---

95. Véase H. Someda, «Bartolomé de las Casas como historiador», en *Studium*, 23 (1983), pp. 137-145.

96. B. de las Casas, *Historia de las Indias*, ed. cit., t. 2, p. 396.

97. Es una de las tesis que hereda del tomismo a través de Vitoria.

98. Ver R. J. Queraltó Moreno, *El pensamiento filosófico-político de Bartolomé de las Casas*, Sevilla, Escuela de Estudios Hispano-Americanos, 1976, pp. 98 y ss.

99. B. de las Casas, *Del único modo de atraer a todos los pueblos a la verdadera religión*, ed. A. Millares Carlo, México, FCE, 1942, pp. 28-29.

todos los hombres, todas las tierras y todas las otras cosas, por derecho natural y de gentes, fueron libres y alodiales, o sea, francas y no sujetas a servidumbre. En cuanto al hombre se demuestra, porque desde el origen de la naturaleza humana racional todos los seres humanos nacían libres. Puesto que siendo todos los hombres de igual naturaleza, no hizo Dios a un hombre siervo, sino que a todos concedió idéntica libertad».[100] De acuerdo con esto, el hombre podrá dominar a otras cosas inferiores a él, pero no a otros hombres como esclavos.

Enseguida brota un tercer predicado principal, que constituye uno propio del ser humano, a saber, el atributo de la sociabilidad. Ésta es natural al hombre porque sólo en compañía de los demás tiene el sujeto lo necesario para la vida humana. Y, según Las Casas, «todo aquello sin lo cual no puede conservarse la naturaleza humana es naturalmente conveniente al hombre».[101] Por último, el otro predicado fundamental, derivado –según Las Casas– de todos los anteriores, es el de la religiosidad. Las Casas tiene la certeza que el hombre está naturalmente inclinado a la religión. De la racionalidad se deriva la búsqueda de la verdad, de la libertad la búsqueda del bien, y de ambas la religiosidad, pues es la búsqueda de la Máxima Verdad y del Bien Supremo, que es Dios. Sin embargo, la sola razón natural no alcanza para llegar a la religiosidad perfecta, y por ello se hace necesaria la revelación. Esto constituye un derecho del hombre, a saber, tener acceso a la verdadera fe, y se hace necesaria la predicación a los indios. Por lo demás, ellos participan de la naturaleza humana como todos los pueblos. Si hay hombres «disminuidos», se debe a un error de la naturaleza, lo cual es muy raro, porque la naturaleza no se puede equivocar en lo mucho, ya que sería un error del Creador: «De lo cual se sigue necesariamente ser imposible de toda imposibilidad que una nación toda sea inhábil o tan de poco y barbarísimo juicio y de baja y apocada razón que

---

100. B. de las Casas, *De regia potestate o Derecho de autodeterminación*, ed. L. Pereña, Madrid, CSIC, 1969, p. 16.

101. B. de las Casas, *Algunos principios...*, en *Tratados*, ed. L. Hanke, J. Tudela y A. Millares Carlo, México, FCE, 1965, t. 2, p. 1241.

no sepa gobernar y no pueda ser inducida y traída y adoctrinada en cualquier buena doctrina moral, y mayormente instruida en las cosas de la fe e imbuida en la religión cristiana».[102] Por consiguiente, la unidad del género humano se preserva en lo esencial, en lo substancial, y sólo pueden aceptarse entre los pueblos diferencias accidentales, que no disuelven la unidad básica y que sólo manifiestan los contextos heterogéneos en que se realiza la especie humana. Y, por ende, son diferencias que –en cuanto tuvieran de inconvenientes– podrían ser reducidas a esa unidad e igualdad fundamental; con ello, los deberes y derechos del hombre son los mismos.

2.2.5. La antropología filosófica de Las Casas en su polémica con Sepúlveda

En la Junta de Valladolid, de 1550, Las Casas aprovechó que la comisión de teólogos –reunida por Carlos V– lo oponía a Sepúlveda para aplicar sus principios antropológico-filosóficos a la defensa del indio de la acusación de bárbaro.[103] Si los indios eran bárbaros, de acuerdo con la doctrina aristotélica –que cobraba gran pujanza en aquel entonces– eran esclavos por naturaleza (*servi a natura*), y se los podía reducir a la esclavitud, so pretexto de tutelaje y protección. Sepúlveda alegaba que los indios eran bárbaros, por lo cual había que protegerlos bajo la tutela de los españoles, y, a cambio de ese cuidado, ellos debían trabajar como esclavos. Mas, para evitar esta aplicación simplista de la doctrina aristotélica de la esclavitud o de los *servi a natura*, Las Casas pidió que se entendiera bien el término «bárbaros» y destacó cuatro sentidos o clases que ese vocablo puede tener en Aristóteles. (Después pasó a demostrar que el indio no entraba en la categoría de barbarie que implicaba esclavitud.) Esto no

---

102. B. de las Casas, *Apologética Historia*, ed. E. O'Gorman, México, UNAM, 1967, t. 1, p. 167.
103. Véase J. R. Queraltó Moreno, op. cit., p. 116.

sólo resalta el talante y talento antropológico de Las Casas, sino un notable rigor argumentativo.[104]

El primer sentido que el término «bárbaros» puede tener es impropio, a saber, entendido como todos aquellos hombres que son crueles e inhumanos y que se comportan como tales.[105] Y en este caso, si entendemos así el término, los mismos españoles –dice Las Casas– caerían bajo ese apelativo de «bárbaros», a causa de las atrocidades que habían hecho a los indios en la conquista. El segundo sentido del término «bárbaros» es el de aquellos hombres que no hablan el idioma de otro pueblo o que no tienen siquiera un idioma constituido como tal. Éste es el significado etimológico del vocablo y así lo usaban los griegos de manera amplia. Pero este sentido de la palabra sólo nos remite a bárbaros *secundum quid* (unos pueblos lo serían con respecto a otros, indistintamente), y esto de ninguna manera legitima el imponer esclavitud a un pueblo so pretexto de que sus miembros fueran *servi a natura.* El tercer sentido comprende a los hombres de pésimo instinto, crueles, feroces, que merecen más el apelativo de bestias salvajes que de hombres, por lo cual no son capaces de gobernarse a sí mismos. Éstos son los que ostentarían con propiedad el títùlo de *servi a natura*, y a los cuales –según Aristóteles– habría que cazar y doblegar.

Sepúlveda se esforzaba por obtener esa conclusión, y Las Casas tuvo que luchar para anularla.[106] Fray Bartolomé sólo concede que hombres tan desalmados y disminuidos de la misma esencia humana serían poquísimos, y de ninguna manera un pueblo entero. Son una excepción de la naturaleza, muy raramente se dan, ya que la naturaleza no puede equivocarse en mucho, pues eso sería un gran error de Dios, que la hizo; se equivoca en poco porque Dios la hizo limitada. «Por lo tanto,

---

104. Véase L. Hanke, *Uno es todo el género humano. Estudio acerca de la querella que sobre la capacidad intelectual y religiosa de los indígenas americanos sostuvieron en 1550 Bartolomé de las Casas y Juan Ginés de Sepúlveda*, Chiapas, México, Gobierno Institucional del Estado, 1974, sobre todo pp. 83-123.

105. Véase B. de las Casas, *Apología*, ed. A. Losada, Madrid, Ed. Nacional, 1975, pp. 121-143.

106. B. de las Casas, *Apologética Historia*, ed. cit., pp. 436-437.

no todos los bárbaros carecen de razón ni son siervos por naturaleza o indignos de gobernarse a sí mismos. Luego algunos bárbaros justamente y por naturaleza tienen reinos y dignidades reales, jurisdicciones y leyes buenas y su régimen político es legítimo».[107] Como se ve, aquí Las Casas discrepó de Aristóteles en cuanto que niega que los bárbaros mismos hayan de ser perseguidos violentamente como animales salvajes; en todo caso deberán ser atraídos al orden mansamente, de acuerdo con la doctrina de Cristo; y sólo son unas cuantas excepciones, nunca un pueblo entero, como otros pretendían.

El cuarto tipo de bárbaro abarca a los que no son cristianos, porque el desconocimiento de la revelación hace que tengan graves lagunas en cuanto a costumbres morales y regímenes políticos. Pero los indios no tienen la culpa de no conocer la revelación; por eso hay que atraerlos a la fe de una sola manera: no con la violencia, sino con el amor. Así, sólo la tercera manera de barbarie es propiamente tal, y Las Casas ha demostrado que los indios no incurren en esa categoría –por las razones antropológico-filosóficas que ha aducido–, y, en consecuencia, no pueden ser esclavos por naturaleza.

2.2.6. Filosofía social y filosofía de la historia

Bartolomé de las Casas extiende su consideración filosófica hasta lo social y la marcha de la historia. Muestra una visión evolucionista de la sociedad: en un principio los pueblos atravesaron por etapas de barbarie, hasta que se fueron constituyendo, unos más y otros menos, en civilizaciones. En ningún caso se puede hablar de barbarie absoluta, sino sólo de un grado menos avanzado. Van adquiriendo los tres tipos de prudencia de que habla Aristóteles, como etapas: la prudencia monástica, la económica y la política; la primera es la individual, la segunda la casera o familiar y la tercera la de la sociedad (nacional e inter-

---

107. B. de las Casas, *Apología*, ed. cit., p. 134.

nacional).[108] Algunos pueblos han instruido a otros, pero esto en todo caso debe hacerse pacíficamente y sin dominación; por ejemplo, los españoles a los indios sólo deberían enseñarles la fe cristiana.[109] Ya cuentan con las «semillas» de religión cristiana que Dios deposita en cada pueblo; solamente hay que llevarlos a la perfección de esa fe, y los españoles deben hacerlo con mansedumbre y caridad.[110]

2.2.7. Antropología filosófica y filosofía del derecho: los derechos humanos

Partiendo de la naturaleza humana, Las Casas (al igual que Vitoria y los demás tomistas) postulaba un *ius naturae* o derecho natural, que fundamentaba al derecho positivo y el que debía respetar. Al *ius naturae* correspondía una *iustitia* o justicia, la legal o general, que se daba junto con la justicia conmutativa y la distributiva. Dentro de esta tradición, Las Casas ve el derecho como un orden; y, en consecuencia, define la justicia como aquella virtud que ordena al hombre a dar a cada quien lo que le es debido, o sea, ordena los actos del hombre según la rectitud con respecto a los demás hombres, consiste en «dar y conservar en su derecho al otro».[111] Las Casas se centra en la justicia distributiva y en la legal o general, pues la conmutativa sólo mira a los individuos, mientras las otras miran a lo social.

Con respecto a esta concepción de la justicia, tenemos —como contrapartida— que se comete injusticia en cualquiera de estos tres casos: (i) cuando no se cumple una ley que tiene razón de ser en el orden social vigente; (ii) cuando se cumple una ley que tuvo razón de ser en el pasado, pero que de hecho no corres-

---

108. Véanse B. de las Casas, *Apologética Historia*, ed. cit., caps. CXCV y CXCVI; S. Zavala, *La defensa de los derechos del hombre en América Latina*, México, UNAM, 1982, pp. 30-40.

109. Véase B. de las Casas, *Del único modo de llamar a todos los pueblos a la verdadera religión*, ed. cit., p. 92.

110. Véase J. R. Queraltó Moreno, op. cit., pp. 102-103.

111. B. de las Casas, *Del único modo...*, ed. cit., p. 514.

ponde al orden actual; y (iii) cuando se cumple una ley no sólo inoperante, sino que va en contra del orden actual, y ésta es la peor de las injusticias.[112]

Pues bien, según Las Casas, los tres tipos de injusticia se reunieron en el modo en que se realizó la conquista de América. En primer lugar, no se cumplió la ley natural del respeto a la libertad de los indios. En segundo lugar, se cumplían leyes inoperantes, por lo cual fray Bartolomé insistió en la reforma de las leyes de Indias. Y, en tercer lugar –como lo peor–, se cumplían leyes injustas (por ir en contra de la idiosincracia de los indios y las necesidades del momento), como lo denunciaron muchos de los misioneros.[113]

2.2.8. Derechos y libertades

La filosofía jurídico-política o filosofía del Estado desarrollada por fray Bartolomé se encuentra sobre todo en el *De regia potestate*.[114] Allí pone de relieve que el derecho positivo funda al Estado en el derecho natural. El derecho positivo, pues, no hará más que sancionar y obedecer al derecho natural. Y lo primero que aparece como algo de derecho natural es la libertad originaria del ser humano. El hombre, por naturaleza o esencia, es libre, y sólo puede carecer de libertad (por ejemplo, ser esclavo) por accidente: «[...] la libertad es un derecho inherente al hombre necesariamente y desde el principio de la naturaleza racional, es por eso de derecho natural [...]. Por eso la esclavitud de suyo no tiene origen en causas naturales, sino accidentales; es decir, por haber sido impuesta o en virtud de una figura jurídica».[115]

---

112. Véase E. Ruiz Maldonado, «La justicia en la obra de fray Bartolomé de las Casas», en *Libro Anual del ISEE*, vol. IV, 2a. parte (1974-1975), pp. 16 y ss.

113. Véase E. Ruiz Maldonado, «El Cardenal Cisneros, Bartolomé de las Casas y la reforma de Indias», en ibíd., pp. 119-134.

114. Véase V. D. Carro, *Los postulados teológico-jurídicos de Bartolomé de las Casas. Sus aciertos, sus olvidos y sus fallas, ante los maestros Francisco de Vitoria y Domingo de Soto*, Sevilla, Escuela de Estudios Hispanoamericanos/CSIC, 1966, pp. 31 y ss.

115. B. de las Casas, *De regia potestate*, ed. cit., p. 17.

De acuerdo con el derecho a la libertad que desde un principio ha tenido el hombre, las cosas –que son inferiores a él– le están sujetas. Y, ya que en un principio son alodiales, para su posesión se da el derecho de ocupación. El primero que las utiliza o las ocupa tiene el derecho de poseerlas. Así, por el derecho del primero que ocupa (*ius primi occupantis*), los hombres tienen sus reinos y disponen del territorio para sus países.

Pero los grupos sólo se constituyen como estados hasta que organizan el poder político que ha de tener la autoridad para gobernar. Los hombres reunidos en sociedad no pueden caminar al azar, la comunidad social debe organizarse como comunidad política. Se hace necesaria la autoridad para que los hombres reunidos alcancen su finalidad, a saber, la finalidad de la sociedad, que es la perfección humana en todos sus aspectos. Y justamente la autoridad vela para que los hombres no busquen solamente su propio bien particular, sino que se procure el bien común.[116] En consecuencia, tener autoridades es un derecho natural, es uno de los derechos fundamentales del hombre.

Pero el gobernante –añade Las Casas– recibe toda su autoridad del pueblo que lo elige; de modo que, si el gobernante se opone al pueblo, pierde la autoridad que éste le concedió. La raíz teórica de esto es que ningún hombre es más libre o señor que otro, sino que el pueblo elige igualitariamente o con equidad a su gobernante. La democracia es otro de los derechos del hombre. Incluso, en caso de que se tenga una monarquía, se trata de una monarquía por elección, electiva: «Aquel decimos ser rey a quien la suprema potestad y jurisdicción del gobierno es cometida por el pueblo o comunidad o reino».[117]

---

116. B. de las Casas, *Tratado comprobatorio del imperio soberano*, en *Tratados*, México, FCE, 1965, vol. II, pp. 1065-1066.

117. B. de las Casas, *Tratado de las doce dudas*, en *Obras escogidas*, ed. J. Pérez de Tudela Bueso y E. López Oto, Madrid, BAE, 1956, t. CX (vol. V de las *Obras*), p. 4[illegible]7.

2.2.9. *Libertad y autoridad democrática o popular*

La autoridad, pues, no tiene otro origen que la elección por parte del pueblo. Se da al gobernante la autoridad suficiente para que ejerza sus funciones, pero nunca rebasará la del pueblo, sino que le quedará supeditada. Por eso, toda la estructuración legislativa y jurídica tiene también como origen y meta al pueblo mismo.[118] Se llega a ver que de los principios de Las Casas surge con más naturalidad un régimen republicano que uno monárquico.

Por ende, el pueblo tiene el poder jurisdiccional y lo otorga al gobernante para que procure el bien común. De ahí que puede determinar el derecho, de lo cual resulta lo justo, pero siempre de acuerdo con el bien común, que corresponde a la naturaleza humana. Y, así, vuelve a basarse el derecho positivo en el derecho natural. En el derecho de gentes –que es en esencia el mismo derecho positivo sancionando al derecho natural– se da un pacto entre súbditos y gobernantes. Se trata de un pacto constitucional por el que el pueblo no pierde su libertad, ya que ésta es uno de los principales derechos humanos. Ni siquiera hace falta mencionar eso en el pacto.[119] Y, si hubiera cualquier traición del rey a ese pacto, el poder vuelve al pueblo. Cabe notar, además, que se alude a las faltas del gobernante, y no a las del pueblo, porque, como lo muestra la experiencia histórica, son más frecuentes los abusos del poder. Por último, y en consonancia con lo anterior, así como cada hombre es libre, cada pueblo es independiente y tiene derecho a la autodeterminación.[120]

Como se ha dicho, el bien común es el fin de la sociedad, y su gobernante debe buscarlo por la justicia, que es el medio por el cual la ley positiva participa de la ley natural: «Todo jefe espi-

---

118. Véase B. de las Casas, *De regia potestate*, ed. cit., p. 34.

119. Ibíd., pp. 34-35.

120. Para apreciar la analogía de los derechos del ciudadano con los derechos del Estado, ver L. Pereña Vicente, *La carta de los derechos humanos según Bartolomé de las Casas*, Guatemala, Convento de Santo Domingo, 1978, pp. 10 y ss.

ritual o temporal de cualquier multitud de hombres libres está obligado a ordenar su régimen al fin de la multitud [es decir, al bien común], y a gobernarla en cuanto a ella misma».[121] Esta última cláusula, «en cuanto a ella misma», equivale a «en cuanto a su naturaleza», esto es, conforme al derecho natural. Las Casas incluso ve la autoridad como una mera parte de la sociedad (que es el todo al cual está supeditada). La autoridad se ordena al bien común, que –como ya sabemos– es el perfeccionamiento espiritual y material de los agrupados.

El bien común se corresponde con el fin de la justicia, que es un equilibrio y una armonía sociales.[122] Y es que la justicia produce la paz, y en ella se alcanza la felicidad. Según esa justicia han de repartirse los trabajos y funciones de manera equilibrada, como los estamentos que propone Bartolomé, siguiendo a Aristóteles: labradores, artesanos, militares, comerciantes, sacerdotes y jueces.

2.2.10. La justicia y los derechos del hombre

La justicia se hace concreta en un cuerpo legal o derecho público, en leyes que el consenso popular sanciona –ya sea directa o indirectamente–. El gobernante está sujeto a esas leyes y por ello no es él solo quien las dicta, sino que toma en cuenta al pueblo. En cierta manera la justicia y la ley son lo mismo, pero la primera se da en el orden abstracto y la segunda en el concreto. La ley encauza la acción de los hombres al bien común y evita el mal contrario a él. Las leyes obligan a todos los individuos, incluso al gobernante.[123] Con ello Las Casas busca lo que actualmente se llama estado de derecho, en el cual el instrumento del pueblo para comunicarse con el gobernante es el referéndum.[124] La libertad es el *summum* de la sociedad política.

---

121. B. de las Casas, *Algunos principios que deben servir de punto de partida*, en *Tratados*, ed. cit., vol. II, p. 1257.

122. Véase B. de las Casas, *Apologética Historia*, ed. cit., t. 1, p. 155.

123. Véase B. de las Casas, *De regia potestate*, ed. cit., p. 37.

124. Ibíd., p. 53.

Primeramente se expresa como libertad espiritual o de pensamiento (ideas y religión); ni siquiera la fe cristiana es obligatoria.[125] También se expresa como libertad material: aunque originariamente los bienes son comunes, el hombre individual es libre para poseer, para tener propiedad privada.[126]

Algo semejante ocurre en cuanto a las naciones. El reino es inalienable en todo o en parte: el gobernante no puede entregar el país ni una ciudad ni los bienes del pueblo.[127] Por ello el rey no podía conceder encomiendas en América a perpetuidad a los encomenderos, porque ello sería disponer del territorio, o, por lo menos, de los bienes del pueblo. Por lo tanto, cuando el gobernante se convierte en un dictador, está actuando contra el bien común del pueblo; *ipso facto* pierde la autoridad y el pueblo ha de oponérsele, siempre y cuando haya la posibilidad real de derrocarlo.[128] Las Casas admite que existe la posibilidad de que sea legítimo resistir a un gobierno tiránico, así como también existe la posibilidad de revisar, corregir o adaptar una ley,[129] dado que –como ya enseñaba el propio santo Tomás– las leyes han de evolucionar conforme se desenvuelve la historia de la comunidad social y política.

En resumen, así como hemos visto a Las Casas interesado en la antropología y la sociología para integrarlas a su doctrina de libertad bajo el modo de filosofía del hombre, así también le hemos visto como un campeón en la lucha por la justicia y la defensa de los derechos humanos (vistos concretamente en el caso de los indios).[130]

---

125. Véase E. Ruiz Maldonado, «Proselitismo cristiano, libertad religiosa y justicia en la obra de Bartolomé de las Casas», en *Christus*, nº 469 (1974), pp. 32-45.

126. Véase L. Pereña Vicente, op. cit., pp. 10-11.

127. Véase B. de las Casas, *De regia potestate*, ed. cit., pp. 58-59. Tal fue la razón jurídica alegada por los teóricos de la independencia americana, como fray Servando Teresa de Mier.

128. Véase B. de las Casas, *Tratado de las doce dudas*, ed. cit., pp. 506 y 511.

129. Véase el mismo, *Memorial al rey (1543)*, en *Obras escogidas*, ed. cit., vol. V, p. 198. Santo Tomás trata esta cuestión de la evolución de la ley en *Summa Theologiae*, I-II, q. 97, a. 1.

130. Véase A. Lobato, «Dignidad del hombre y derechos humanos en Fray Bartolomé de las Casas y en la doctrina actual de la iglesia», en *Communio*, 18 (1985), pp. 59-81.

2.3. Don Vasco de Quiroga

2.3.1. Horizonte histórico-biográfico

Vasco (o Blasco) de Quiroga nació en Madrigal de las Altas Torres (España), sin que haya precisión acerca de la fecha. Tradicionalmente se ha considerado como tal el año 1470, según lo cual habría sido muy longevo, pues de acuerdo a esa fecha tendría 95 años al morir en Uruapan en 1565. Pero estudios recientes han hecho ver que esa fecha de nacimiento no se corresponde con sus actividades en la Nueva España y –con arreglo a lo que se ha podido apoyar documentalmente– hay que retrasar la fecha de su nacimiento a las postrimerías de la década de 1880.[131]

Siguió la carrera de derecho, probablemente en la Universidad de Salamanca, y en 1515 se licenció en derecho canónico. Ejerció la abogacía hasta 1530 en Valladolid. Trabajó en la Audiencia de Valladolid y se lo nombró para la Audiencia de México, que era la segunda –cronológicamente– en ese país, y que estaba destinada a corregir los desmanes de la primera.

Llegó a Veracruz en 1531 y ese mismo año escribió su famosa carta sobre el experimento social de los hospitales de Santa Fe. Se dedicó a cumplir su trabajo de oidor, tratando de remediar la mala situación que había dejado la audiencia anterior y en su *Información en Derecho* (1535) se reflejan sus ideas de justicia y humanismo, sobre todo en cuanto al derecho de conquista, la adecuada colonización y la correcta evangelización.[132]

En 1538 fue elegido obispo de Michoacán y en 1539 (el 16 de enero) tomó posesión de su sede. Fue consagrado a fines de 1538 por fray Juan de Zumárraga, quien le confirió sucesivamente todos los grados clericales. Comenzó don Vasco en

---

131. Véase F. Miranda, «Vasco de Quiroga, artífice humanista de Michoacán», en C. Herrejón Peredo (ed.), *Humanismo y ciencia en la formación de México*, Zamora (México): El Colegio de Michoacán, 1984, p. 133.

132. Véase F. B. Warren, *Vasco de Quiroga y sus hospitales-pueblo de Santa Fe*, Morelia, Universidad Michoacana, 1977.

Tzintzuntzan y pasó a Pátzcuaro como sede definitiva. En 1543 fundó el hospital de Santa Marta –siempre en su línea de acción social hospitalaria–, además erigió el Colegio de San Nicolás, para formar a sus sacerdotes, anticipándose a la idea de seminario que surgirá en el Concilio de Trento por esas fechas. En él se enseñan lenguas indígenas, que el mismo prelado dominaba, pues hizo traducciones de textos religiosos. El hospital de Santa Marta fue un modelo de su ideal humanitario y humanístico, y es el inicio de sus fundaciones, que desembocarían en los hospitales-pueblos. También fundó el colegio de niñas y otras escuelas, tanto para niños como para adultos.[133] Igualmente inició la construcción de la catedral, demasiado ambiciosa arquitectónicamente: como una mano, con cinco naves, una para cada lengua principal. Planeó la ciudad misma como fusión de las dos razas, para españoles e indígenas, como laboratorio de mestizaje, tanto que el virrey de Mendoza se opuso a que se mezclaran españoles e indios y pidió que hubiera dos ciudades, una para cada raza.

En 1543 emprendió un viaje a Europa para atender a la convocatoria del Concilio de Trento, pero las tormentas lo obligaron a regresar. Volvió a partir hacia España en 1547. En las juntas de Valladolid (1550) se opuso a Bartolomé de las Casas –siguiendo honestamente su conciencia– y votó a favor de que los repartimientos o encomiendas se dieran a los conquistadores a perpetuidad. Francisco Miranda comenta: «Referente a su opinión sobre las encomiendas que le toca expresar en las juntas de Valladolid de 1550, en las que el rey congrega a las gentes más lúcidas de sus universidades y a quienes cree capaces de ayudar a entender la problemática por su experiencia y luces, difiere su idea de la opinión expresada por fray Bartolomé de las Casas, quien buscaba en el fondo la separación total de los indígenas dentro de la nueva sociedad que se iba fincando en Indias. Para Quiroga, utilizando el símil del cuerpo humano, indios y espa-

133. Véase R. Valdéz, *Estudio sociopedagógico de la obra educativa de don Vasco de Quiroga*, México, 1975.

ñoles como elementos de la nueva sociedad era imposible separarlos ya; había que favorecer el que cada uno jugara su propio papel y en su realismo ve la conveniencia de que tomaran los españoles el papel rector, pero que a la manera del cuerpo humano ellos constituyeran el esqueleto, siendo capaces de dar la estructura del mismo, guardados y sustentados por los indígenas, a manera de la carne en el cuerpo humano».[134]

Para poder salir, Quiroga dejó en Michoacán como vicario a fray Alonso de la Vera Cruz, y permaneció en Europa hasta 1553. Durante ese tiempo arregló varios asuntos de su diócesis y escribió sobre los indios, para dar elementos de juicio a los que podían tomar cartas en el asunto –hasta al mismo Papa–, aunque se han recuperado muy pocos de esos escritos. Asimismo, entró en contacto con san Ignacio de Loyola, a quien pidió el envío de algunos jesuitas, que no fue posible en ese momento. Al regresar a México, conoció a Montúfar y se puede afirmar que influyó en ese arzobispo con sus ideas humanistas.

En 1554 estaba ya en Michoacán, en su sede de Pátzcuaro, en la que trabajó hasta su muerte. Se dedicó a consolidar su obra de fundar hospitales y centros de capacitación para los indígenas. En 1555 asistió al primer Concilio Provincial Mexicano, donde logró que se estatuyera la construcción de un hospital cerca de la iglesia de cada pueblo. Imprimió un catecismo o doctrina, promovió nuevos cultivos, mejoró las artesanías y organizó los mercados. En esas labores de beneficencia estaba –como se ve en su testamento–, cuando lo sorprendió la muerte en Uruapan el 14 de marzo de 1565.

Es difícil saber con precisión cuánto duraron en efecto los hospitales-pueblos, su obra principal –de seguridad social y de capacitación educativa–. Pero su inspiración ha permanecido hasta hoy día en Michoacán. Sobre la pervivencia de estas instituciones creadas por don Vasco, nos dice Silvio Zavala: «Por lo que respecta a la suerte de los hospitales-pueblos, los historiadores mexicanos aceptan comúnmente un desarrollo feliz;

134. F. Miranda, art. cit., pp. 142-143.

Quiroga, el primero, se mostraba satisfecho de su marcha en el testamento de 1565; en el siglo XVIII, habla Moreno de su perduración; Riva Palacio admitía en el XIX la veneración de que gozaba aún el nombre del obispo entre los indios michoacanos; León, últimamente, habla con entusiasmo de la subsistencia de las fundaciones».[135] También es difícil ponderar la efectividad de sus hospitales de la Concepción, acerca de los que se discute si fueron idea más bien de algún franciscano (como fray Juan de San Miguel). Y, por otra parte, su seminario o colegio de San Nicolás fue en cierto modo la semilla de la Universidad Michoacana.

Trataremos de contextuar su idea de los hospitales-pueblos en el entramado de teorías que le sirven para buscar y procurar la justicia así como luchar por ella y por el bien común de los indios. Fue una perspectiva lo más plenamente *liberadora* que se puede pensar. Si la comparamos con movimientos que hoy en día designamos como producto de una filosofía de la liberación, con todo derecho podemos afirmar que la obra de don Vasco se fundamentaba en una filosofía de la liberación, y tan exigente y bien establecida como cualquiera que hoy se haya logrado estructurar.

2.3.2. Ideas filosófico-sociales de don Vasco

En 1531, Quiroga dirigió una *Carta* al Consejo de Indias que contiene muchas de las ideas que después tratará de llevar a cabo. Le preocupa la postración en que se encontraban los indios tras la derrota, sobre todo porque se habían visto obligados a huir a los montes, abandonando sus pueblos y cultivos. Por ello propone reunirlos y organizarlos en poblaciones que estén apartadas de las de los españoles, para que éstos no puedan esclavizarlos. Pide que se les envíen frailes a los indios para evan-

135. S. Zavala, «La *Utopía* de Tomás Moro en la Nueva España», en *Recuerdo de Vasco de Quiroga*, México,Porrúa, 1987 (2ª ed. aumentada), p. 21.

gelizarlos y alaba la aptitud de éstos para recibir el evangelio, por la sencillez con que viven, al modo de los primeros cristianos.[136] Debido a esta nostalgia de los primeros tiempos del cristianismo se ha visto en don Vasco una influencia de Erasmo. Pero más importante es la de Tomás Moro.

Los postulados filosóficos de don Vasco se pueden denominar elementos de una filosofía de la liberación porque precisamente la expresión de su pensamiento se inicia con una lucha liberadora de la esclavitud de los indios. Habían surgido provisiones o disposiciones jurídicas que favorecían la esclavitud, y Quiroga se opone a ellas en un escrito que lleva por título *Información en derecho*.[137]

Vasco de Quiroga dice en esta obra que es injusta la guerra que se hace contra los indios para hacerlos esclavos.[138] Advierte, basándose en el cardenal Cayetano, que estos infieles no estaban bajo dominio de los reyes cristianos. En efecto, Cayetano distinguía tres grupos de infieles: a) unos que son súbditos de los cristianos de hecho y de derecho, como los judíos y moros que habitan tierras de cristianos; b) otros que son súbditos de derecho pero no de hecho, como los infieles que ocupan tierras que han quitado a cristianos, como los musulmanes ocuparon parte de España, y c) otros que no son súbditos ni de derecho ni de hecho, como los que habitan tierras que nunca han sido de cristianos.[139] Y éste es el caso de los indios. Por lo tanto, es injusto guerrear contra ellos para esclavizarlos.

Lo único que puede justificar una guerra contra los indios –agrega, sin embargo, don Vasco– es cuando éstos se resistan a la predicación del evangelio, o pongan en peligro tal predicación. Y, aunque se han convertido a la religión cristiana sin oposición, se puede observar que el gobierno que tenían hasta la llegada de

---

136. V. de Quiroga, «Carta al Consejo de Indias», en R. Aguayo Spencer, *Don Vasco de Quiroga, taumaturgo de la organización social. Seguido de un apéndice documental*, México, Ed. Oasis, 1970, p. 78.

137. V. de Quiroga, *Información en derecho... sobre algunas provisiones del real Consejo de Indias*, ed. C. Herrejón Peredo, México, SEP, 1985.

138. Véase ibíd., pp. 68 y ss.

139. Véase T. de Vio, card. Cayetano, *In II-II*, q. 66, a. 8.

los españoles no favorecía esa predicación, por eso fue legítimo hacerles la guerra. Es decir, existe el derecho (y aun la obligación) de que se les predique el evangelio, porque el evangelio es la mejor doctrina que se les puede enseñar; y, si se oponen a su predicación o la dificultan, surge el derecho de defenderse contra esa obstaculización. De hecho, no habla don Vasco de imponer el evangelio por la fuerza, sino de ofrecerlo con persuasión y de manera pacífica; pero acusa como acreedor a la violencia al régimen que se oponga a esa predicación pacífica; a saber, el régimen que persiga y haga violencia a los predicadores del cristianismo se merece también la violencia. Y –argumenta don Vasco– tal era el régimen que tenían los indios, que despóticamente hacía que los indios no permitieran la predicación del cristianismo. Se basa en Cayetano para demostrar que los indios no tenían un gobierno justo, sino tiránico, y eso hacía legítima la guerra para librarlos de esa tiranía. Por lo tanto, no se atacaba al gobierno indígena en cuanto tal, sino en cuanto tiránico, según el derecho que existe de oponerse a la tiranía o despotismo. Es un asunto de liberación de los oprimidos, en este caso oprimidos en lo tocante a la aceptación de ideas.

Y, ya que los indios oponían violencia a la predicación del cristianismo, don Vasco ve la guerra como una *pacificación* de los indios,[140] no como una destrucción de los mismos; por ello denuncia y combate el modo en que se ha realizado de hecho la conquista. Más aún, insiste enérgicamente en que no es legítimo hacer la guerra para implantar esclavitud alguna. Siguiendo otra vez a Cayetano,[141] escribe: «Y si de los infieles súbditos esos tales siervos cristianos opresos se pueden quitar por jueces competentes, *con mayor razón* parece que se podrían y deberían quitar de los que ya son súbditos fieles; pues más prohibido es a los fieles tener cosa opresa y mal habida, que no al bárbaro e infiel,

---

140. Para este punto se apoya en el canciller Juan Gerson, ver C. Herrejón Peredo, «Fuentes patrísticas, jurídicas y escolásticas del pensamiento quiroguiano», en C. Herrijón Peredo (ed.), *Textos políticos en la Nueva España*, México, UNAM, 1984, p. 170.

141. Véase Cayetano, *In II-II*, q. 16, a. 8.

mayormente libertad de hombre libre, que de preciosa no se puede estimar».[142]

Propone, para el bien común de españoles e indios, una política mixta (o «policía» mixta, como se decía entonces), en la cual, tanto para lo material como para lo espiritual, los indios fueran gobernados por autoridades españolas e indígenas. A saber, habría jurados aborígenes, de treinta en treinta familias; regidores indígenas, de cuatro en cuatro jurados; además, sobre cada dos regidores, un alcalde indio o *tacatecle*; y, sobre todos ellos, un alcalde mayor o corregidor español, que representaría a la Real Audiencia, al modo en que ella representaba al monarca español.[143] Pero esto, como se sabe, no se escuchó.

Lo principal que movió a don Vasco a pedir un gobierno mixto para los indios –ya que no, como Bartolomé de las Casas, dejarles enteramente en posesión de sus tierras– fue el conjunto de virtudes que encontraba en ellos. Quiroga veía que los indios vivían en una «edad de oro» feliz, tal como la que describe Luciano de Samosata en sus *Saturnales*. Entre los hombres de la edad dorada –de que habla el escritor griego– y los indios del Nuevo Mundo, dice don Vasco que hay «cuasi el mismo estado y manera y condición; no solamente en esto de los siervos, pero aun en la elección de los caciques o señores o principales que elegían, y también con el mismo contentarse con poco, y con lo de hoy, aunque sea poco, sin ser solícitos por lo de mañana, y con un muy buen menosprecio y olvido de todas las otras cosas tan queridas y deseadas y cobdiciadas deste nuestro revoltoso mundo, cuanto por ellos olvidadas y menospreciadas en este dorado suyo, con todas las cobdicias, ambiciones, soberbias, faustos, vanaglorias, tráfago y congojas de él; que claramente vemos que no hay ni se usan ni reinan ni se acostumbran entre estos naturales en este mundo nuevo, y a mi ver, edad dorada entre ellos, que ya es vuelta entre nosotros de hierro y de acero y peor [...]».[144]

---

142. V. de Quiroga, *Información en derecho...*, ed. cit., p. 140.
143. Véase ibíd., pp. 168, 175 y 206.
144. Ibíd., pp. 188-189.

Don Vasco cita algunos pasajes extensos de las *Saturnales* de Luciano para hacer ver cómo se encontró a los indios viviendo en esa edad dorada.[145] Y quería implementar un gobierno para los indios como el que ya hemos delineado, que no les hiciera perder esas prerrogativas, antes bien, que los defendiera y liberara de la esclavitud y los impulsara a una vida más próspera y feliz. Eso podrá ayudarlos a no caer en la corrupción del estado que veía en los españoles, e incluso a ser un modelo para la reforma de la Iglesia, que tanta falta hacía. En una cosa como en la otra, don Vasco se mostraba impregnado de las ideas humanistas de reforma política y eclesiástica. Asegura que esa situación puede lograrse en el Nuevo Mundo si se sigue de alguna manera la *Utopía* de santo Tomás Moro, ese gran pensador renacentista y connotado humanista inglés.

De hecho don Vasco dice explícitamente que Moro se inspiró en las *Saturnales* de Luciano y que de ellas sacó leyes y ordenanzas, que correspondían a las costumbres de la edad dorada, para implantarlas en su utopía. Sólo advierte don Vasco que hay que añadir algunas disposiciones para hacer que los indios no sean tan austeros y se vean promovidos a una vida mejor en cuanto a lo material. Aprovechando sus virtudes de humildad, mansedumbre y simplicidad, hay que fomentarles otras, de modo que vivan dentro de un orden material más próspero, siempre guardando la moderación. Como los indios se contentan con poco, no son industriosos ni dados al trabajo; y, así, parecen perezosos; por eso hay que evitarles la ociosidad en ese régimen, impulsándolos a trabajar con laboriosidad, pero sin hacerles perder su desapego de las cosas materiales y su desdén por las riquezas. Una alusión final de Quiroga a la Iglesia primitiva[146] nos hace ver sus deseos humanistas de lograr una comunidad cristiana como la de los primeros tiempos.

---

145. Sobre esto, véase R. Villaseñor, «Luciano, Moro y el utopismo de Vasco de Quiroga», en *Cuadernos Americanos*, 4 (1942), pp. 155-175.

146. Véase V. de Quiroga, op. cit., p. 201. Véase también N. León, *Don Vasco de Quiroga. Grandeza de su persona y su obra*, Morelia, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 1984, pp. 139 y ss.

2.3.3. Los hospitales o la Seguridad Social

Lo que más ha hecho célebre a don Vasco es la fundación de los hospitales-pueblos. Sobre la idea de ellos que tenía Quiroga, nos dice Miranda: «Era el hospital una institución que tenía como justificativo el culto a la Virgen María, Nana Wari Yurishu, y en torno a este culto se organizaba la comunidad, una cofradía de la que formaban parte todos; se preocupaba de cuidar los aspectos asistenciales más importantes, así fuera la atención a los enfermos, el entierro de los muertos, la acogida a los peregrinos o la ayuda a los menesterosos: huérfanos, viudas y pobres. La comunidad toda incrementaba constantemente los fondos del hospital que daban esplendor a la celebración de las fiestas y que contando con el trabajo de los cofrades, constituían siempre un recurso importante en la economía de la comunidad que exigía vigilancia y control de las autoridades eclesiásticas para que no se la apropiaran los ambiciosos».[147] Intentaremos aproximarnos al sustrato teórico que se encierra en esta obra de praxis no sólo asistencial, sino plenamente liberadora (por su visión y objetivo de autosuficiencia de los indígenas mismos), que realizó Tata Vasco.

Hay también en la fundación de los hospitales una cierta idea humanista y utópica, ya que se ven como algo «natural» o como una vuelta a la naturaleza; por eso en ellos se trabajará en lo más natural, que es la agricultura. Se reglamenta ese trabajo seis horas diarias. Hay también comunidad de bienes, como lo pedía Platón y se hacía en las primitivas comunidades cristianas, según los *Hechos de los Apóstoles*. Lo vemos en las mismas *Reglas u Ordenanzas* de don Vasco, además de en otros escritos.

Todos trabajarán, pues, pero será proporcionalmente a sus fuerzas y salud. También la distribución de los productos será proporcional a las necesidades de cada uno: «Item lo que así de las dichas seis horas del trabajo en común como dicho es, se hubiere, después de así habido, y cogido, se reparta entre voso-

147. F. Miranda, art. cit., p. 147.

tros todos, y cada uno de vos en particular *aeque* congrua, cómoda y honestamente, según que cada uno, según su calidad, y necesidad, manera, y condición lo haya menester para sí, y para su familia, de manera, que ninguno padezca en el Hospital necesidad».[148]

Así, con un trabajo moderado, pero comunitario, habrá abundancia y honestidad aun para los que no puedan trabajar. Y será además un servicio y alabanza a Dios. Don Vasco añade una organización justa del usufructo de los huertos, para que únicamente los usufructúe el que vive allí, y no se puedan vender a otros que no vivan allí, ni se usufructúen de manera desproporcionada. Sólo podrán ser cultivados por los que los hayan recibido en la distribución de bienes. El objetivo de todo esto es que los vecinos vivan sin necesidad, sin demasiada carga de trabajo, aunque sin ociosidad, peligro, infamia ni ignorancia y en buena convivencia y asimilación de la doctrina cristiana.

Don Vasco desea enseñar a sus pupilos el evangelio y la prudencia, con la *Doctrina* que les dejó escrita e impresa, y que había sido aprobada por el Papa. Aprovecha las virtudes naturales de los indios y los amonesta a dejar los vicios que puedan tener, como la pereza. Y añade: «quitándoos lo malo, y dexándoos lo bueno de vuestras costumbres, manera y condición, como en toda buena policía, que de nuevo se haya de dar a personas semejantes, que de ella y de prudencia tienen tanta necesidad, como vosotros tenéis, se debe hacer, y conviene se haga, que es, y ha de ser conforme a la calidad, y manera, y condición de la gente a quienes se dé, y según sus faltas, calidad, y necesidades, y capacidad, conservándoles siempre lo bueno, que tenga, y no destruyéndolo, ni trocándoselos por lo que no les cuadra, ni conviene (según suerte, y manera de vivir, entendimiento, estado, y condición) y les sea a ellos más dañoso, que provechoso».[149]

---

148. V. de Quiroga, *Reglas y ordenanzas para el gobierno de los hospitales de Santa Fe de México y Michoacán*, en F. Miranda y G. Briseño (eds.), *Vasco de Quiroga: educador de adultos*, Pátzcuaro, Michoacán, CREFAL - Colegio de Michoacán, 1984, p. 135.

149. Ibíd., p. 138.

Don Vasco aporta algunos consejos para realizar ordenadamente los matrimonios, dentro de esa organización social que quiere hacer conforme a sus teorías. Pide además que a los niños se les enseñe a trabajar en el campo como si eso fuera un juego, para que aprendan a verlo con alegría, y que así trabajen con regocijo una hora o dos al día. Y pide se aproveche para enseñarles a ser comunitarios y justos distribuyendo proporcionalmente lo que se coseche. Insiste en que se eduque a las niñas en las labores propias de las mujeres. Y establece el servicio de los menores a los mayores, para que haya respeto y se evite el tener criados.

Asimismo, la construcción, la edificación y la reparación serán en comunidad. Siempre se sembrará más de lo necesario, para que sobre y se pueda guardar en previsión de que el siguiente año sea malo. La vestimenta se procurará que sea lo más igual para todos. Habrá una especie de vacaciones, que brinden el ocio y descanso convenientes. Las elecciones resultan muy democráticas, fijándose en las virtudes del elegido para *paterfamilias*, principal, regidor, etc. La justicia la hacían el rector y los regidores, de modo que no hicieran falta los jueces, y en todo se procediera con caridad.

Don Vasco insiste en la higiene, da importancia tanto a la salud corporal como a la psíquica. Y, en cuanto a la enfermería, dice: «Para los enfermos haya una familia [es decir una casa], o enfermería grande cuadrada: dos veces mayor que las otras de los sanos, y algo apartada de ellas, en que en un cuarto haya una sala grande para los enfermos de males contagiosos, y otra enfrente de ella para los de enfermedades no contagiosas, y en medio del patio una capilla cubierta por los dos lados, en que haya un altar adornado completamente, donde se diga misa, y la puedan oír los enfermos, y las otras dos salas de cabeza, y pies sean para el Mayordomo, y Despensero de los dichos enfermos, y para tener las oficinas necesarias a la enfermería».[150] Asigna además médico, cirujano y boticario para proveer a los enfermos.

150. Ibíd.

Por último, don Vasco establece como castigo principal en sus *Ordenanzas* la expulsión del hospital; y, mirando por otra parte al premio y al regocijo necesario, señala algunas fiestas comunitarias en una sala grande a propósito para tal efecto.

Estas *Ordenanzas* se inspiran en la *Utopía* de Tomás Moro, como lo ha probado Silvio Zavala.[151] Y son un anticipo de la Seguridad Social tal como ésta se entiende hoy en día. Don Vasco busca el desarrollo integral del pueblo, con lo cual tenga seguridad. Esa seguridad prevé, entre otras cosas, ciertos riesgos, como el de la orfandad, la vejez, la viudez, el desempleo y el aumento de hijos. Todo eso lo subsana con una adecuada distribución proporcional de los bienes. La seguridad social es para don Vasco búsqueda de bienestar y de perfección integral de la persona, es una liberación integral: «En los "hospitales-pueblo" se imparte salud. Salud física en la estancia especial destinada para ello; salud mental dentro del régimen organizado en el que se planean diversiones y juegos, ocupación del tiempo libre, vacaciones, descanso semanal; salud espiritual a través del reposo y la tranquilidad, la meditación, el estudio contemplativo de la naturaleza. Salud porque se minimizan o restringen en extremo el sufrimiento y el desajuste al considerar los factores edad, sexo, capacidad física, preferencias afectivas, en el reparto de las tareas profesionales. Salud dinámica, individual, de acuerdo con las circunstancias que rigen la existencia de cada quien, y comunal, acumulativa en el grupo. La totalidad de los campos orgánicos está abarcada, concentrada con una finalidad: la de que los terrenos anatómico, fisiológico, mental, social, económico, se superpongan y amalgamen, y al fundirse rescatan al hombre como unidad biopsicosocial».[152]

Se trata de una empresa social o comunitaria; en ello consiste el «socialismo» o «comunismo» de don Vasco, al que mejor sería llamar «comunitarismo», porque es en verdad un trabajo comu-

---

151. Véase S. Zavala, *La Utopía de Tomás Moro en la Nueva España*, México, Ed. Robredo, 1935.

152. F. Cárdenas de la Peña, *Vasco de Quiroga, precursor de Seguridad Social*, México, Instituto Mexicano del Seguro Social, 1968, p. 132.

nitario, con una alta conciencia social de comunidad: «Quiroga buscaba la construcción de una sociedad mejor y valdría la pena, utilizando los términos modernos que él no conoció, decir que su meta era conseguir la seguridad social. Comprendía el proceso y lo puso en práctica. La materia prima eran los individuos que había que habituar a su propia dignidad por el trabajo, pero necesitaba el contexto social justo y humano para sacar de esa cera blanda la mejor imagen».[153]

Toda esta empresa humanitaria de don Vasco tiene sus raíces en el humanismo renacentista cristiano, especialmente en la *Utopía* de santo Tomás Moro. A través de él mismo, conoce la «Edad de Oro» descrita por Luciano en sus *Saturnales* (ya que Moro había traducido esa obra, y Quiroga cita esa versión), y la aplica a los indios, adjudicando a los europeos más bien una «Edad de Hierro», lo cual daba ventaja a los indígenas. Siguiendo, pues, las ideas de Luciano, adoptadas por Moro, «la tarea de la civilización en el Nuevo Mundo ha de consistir, según Quiroga, no en la transferencia de la vieja cultura a los pueblos descubiertos, sino en elevar éstos, desde su simplicidad natural, a las metas ideales del humanismo y del cristianismo primitivo. El instrumento será la utopía de Moro, cuyas leyes son las más adecuadas para encauzar esta obra entusiasta de mejoramiento del hombre».[154]

2.3.4. La cuestión de la guerra de conquista hecha a los indios

Pero hay un aspecto más que conviene tomar en cuenta, y es que se le ha querido atribuir un tratado que contiene cosas muy duras respecto de los indígenas. Es un tratado filosófico-teológico-jurídico sobre la legalidad de la conquista por parte de los españoles y la justa guerra que se hacía a los indios, el cual tiene

153. F. Miranda, «Vasco de Quiroga: precursor de la Seguridad Social», en F. Miranda y G. Briseño (eds.), op. cit., p. 66.

154. S. Zavala, «Vasco de Quiroga ante las comunidades de indios», en C. Herrejón Peredo (ed.), *Humanismo y ciencia en la formación de México*, ed. cit., p. 34.

el título siguiente: *De debellandis indis.* Por esa diversidad tan marcada de las ideas que se expresan en ese opúsculo respecto de las que se conocen de don Vasco en sus demás obras, Silvio Zavala cree que no es un tratado auténtico del obispo michoacano.[155] Se puede traducir como «De la guerra que debe hacerse a los indios», y es que el autor de ese tratado llega a pensar que es una obligación de los españoles brindar esa cultura de la que ha hablado e incluso imponerla a los indios, aun con la violencia.

El autor de ese tratado sabe que Cayetano, Vitoria, Soto y Las Casas decían que, tanto por derecho natural como por derecho de gentes, no se puede despojar a los indios de sus bienes, máxime si se quieren convertir al evangelio. De acuerdo con ello, resultaría injusta la guerra a los indios, ya que sus bienes les pertenecen y los españoles no les pueden quitar sus reinos.

Pero el autor del tratado se opone a esos autores y parte de un supuesto distinto: asume que cualquier potestad y reino, incluso en el orden civil, viene de la Iglesia, ya que Cristo tiene el poder sobre todas las cosas y lo da a su representante, el Papa. Y, como ese poder fue otorgado por el Papa a los reyes españoles, ellos poseen a justo título las Indias. En contra de Cayetano, pues, que dice que los indios no estaban sujetos al dominio de la Iglesia, y que por lo tanto el papado no podía cederlos a los españoles, el autor del tratado responde que todo poder viene de Dios y de su Iglesia, y que, por lo tanto, el Papa con toda justicia legó las Indias a los reyes de España.

Por lo demás, no sólo hay el derecho de atacar a los indios, sino –según el autor– el deber y la obligación de guerrear contra ellos, ya que no reconocen el poder de la Iglesia, la civilización

155. Véase V. de Quiroga, *De debellandis indis*, ed. R. Acuña, México, UNAM, 1988. En su introducción, René Acuña expone las razones que le inclinan a presentar este tratado como el original de don Vasco. Pero otros abrigan serias dudas respecto de él. Por eso véanse, además, S. Zavala, «En busca del tratado *de debellandis indis* de Vasco de Quiroga», en *Historia Mexicana*, 17/68 (1968), pp. 485-515; B. Biermann, «Don Vasco de Quiroga y su tratado *de debellandis indis*», en ibíd., 18/72 (1969), pp. 615-622; S. Zavala, «En torno del tratado *de debellandis indis* de Vasco de Quiroga», en ibíd., 18/72 (1969), pp. 623-626. Dado que no está resuelta la duda de su autenticidad, en lugar de hablar de don Vasco como autor de ese tratado, hablaremos sólo de «el autor» del mismo.

ni el evangelio. En efecto, hay dos clases de infieles, según su distinción: los que reconocen el dominio de la Iglesia, y por ello no pueden ser combatidos; y los que no reconocen tal dominio, y por ello son incapaces de tener principados y debe hacérseles la guerra, para que aun con imposición reciban la fe.

Ciertamente este parecer atribuido a Quiroga, tan opuesto a Cayetano, Vitoria, Soto y Las Casas, es muy discutible y endeble. Y, por otra parte, no puede negarse que don Vasco, al igual que Las Casas, defendió a los indios en contra de la crueldad de los españoles.[156] Cada uno lo hizo a su manera y siguiendo honestamente principios diferentes. Aunque a veces nos resulta paradójico, don Vasco fue defensor de los indios a pesar de haber defendido la licitud y aun la obligatoriedad de hacerles la guerra para inculcarles la civilización europea y el evangelio.[157]

En cambio, se ha conservado el contenido del opúsculo perdido, gracias al resumen que de él hizo fray Miguel de Arcos. Cuesta ver como liberador a don Vasco en ese resumen que de él hace su dictaminador fray Miguel, aunque, si se atiende a la intención del obispo de Michoacán, se ve que no pierde ese afán de liberación de los indios, por más que sus métodos nos parezcan discutibles.[158] En él veía la imposición de la fe al indígena como necesaria, para darle, desde la nueva cultura que recibía, una autonomía y una libertad que le fueran propias. Así, según el resumen de Arcos, don Vasco sostiene que no sólo es lícito hacer la guerra a los indios para sujetarlos, pacificarlos y congre-

---

156. Véanse V. de Quiroga, *Información en Derecho...*, ed. cit., pássim; F. Martín Hernández, «Don Vasco de Quiroga, protector de los indios», en *Salmanticensis*, 34 (1987), pp. 61-85.

157. Véanse M. Bataillon, «Vasco de Quiroga et Bartolomé de las Casas», en *Revista de Historia de América*, 33 (1952), pp. 83-95; G. Vargas Uribe, «La influencia de la *Utopía* de Moro en los hospitales fundados por Don Vasco de Quiroga», en *Boletín de la Coordinación de la Investigación Científica de la Universidad Michoacana*, n. 10 (1986), pp. 16-23.

158. Dicho compendio se encuentra en L. Hanke, *Cuerpo de documentos del siglo XVI sobre los derechos de España en las Indias y las Filipinas*, México, FCE, 1977 (reimpr.), pp. 1 y ss. Parece ser que este resumen de Arcos se hizo a partir del auténtico tratado de Vasco de Quiroga, *De debellandis indis*.

garlos en pueblos, sino que el Papa y la corona de Castilla tienen la obligación de hacerla. Es una obra de caridad sacarlos de su infidelidad y su ignorancia; y esto no puede realizarse sin sujetarlos; por eso tiene que hacerse, aunque haya que llevarlo a cabo por la fuerza. Ciertamente no tendemos a ver como caridad usar la violencia, así sea para hacer un bien a alguien; pero en la mente de don Vasco sí era conceptuada esa acción bélica como un mal menor para conseguir un bien mayor y realizar esa obra caritativa. Al propio fray Miguel de Arcos le parecía una guerra desproporcionada al propósito que se tenía de la evangelización. En el fondo don Vasco pensaba que esa guerra era más bien una pacificación de los indios; pero eso tampoco convence a Arcos, quien objeta que no se pueden hacer cosas malas para que vengan bienes, y que sólo se justificaría la guerra si, una vez convertidos los indios, sus caciques los obligan a volver a sus antiguas creencias, o si los inocentes son perseguidos, o si los mismos indios piden a los españoles alianzas contra quienes los oprimen. En ello Arcos se muestra seguidor de Vitoria y Las Casas, y más radical que don Vasco en la defensa de los derechos de los indios.

Sin embargo, cada uno de estos pensadores luchó a su manera por los indios, en contra de los desmanes de los conquistadores, a quienes no les importaba la evangelización, sino su propio enriquecimiento. Frente a ellos, don Vasco busca la pacificación de los indios y su congregación en poblados, y además se preocupa por fundar los hospitales-pueblos para aliviar la sufriente situación en que se encontraban los indígenas. Por todo ello, vemos que hay, al menos en la intención, una auténtica filosofía de la liberación en la obra de don Vasco. Quiso liberar de la pobreza económica, del desconocimiento de la cultura que él conocía y de la no creencia en Dios. Quiso dar lo mejor que sabía y tenía. Combatió la esclavitud. Si legitimó la conquista, fue en aras de proteger el derecho de predicar el evangelio, que él veía como una obligación. Y creía que lo impedía lo que él consideraba el mal gobierno que tuvieron los indios. Pensó que, en cuanto tiránico, debió ser derribado ese régimen indígena; y llegó a ver que, si los españoles seguían oprimiendo a los indios,

el gobierno de los españoles estaba corriendo el mismo riesgo de ser tiránico y de merecer el derrocamiento.

Más aún, para remediar el mal que se había hecho a los indios, propone un gobierno político mixto: de indios y españoles, que se consideró utópico. Y, sobre todo, quiso poner en práctica una utopía, la de santo Tomás Moro, y estableció los hospitales-pueblos, como el régimen más justo. En resumen, pues, la filosofía de don Vasco sostuvo siempre su honesta lucha por la justicia y la libertad. Fue, en el pleno sentido, una filosofía de la liberación, una filosofía humanitaria y humanista, inserta en su pensamiento cristiano.

2.4. Francisco Hernández

2.4.1. Biografía y obra filosófica

El protomédico de Felipe II, Francisco Hernández, nació en España hacia 1518, y vino a México en 1570, comisionado por el monarca para que realizara un estudio de la fauna y la flora novohispanas. Pasó siete años en el Nuevo Mundo, ayudado por su hijo y en medio de un sinfín de dificultades y privaciones durante su exploración del país. Murió en España, sin obtener la recompensa merecida por sus afanes científicos, que fueron otra verdadera conquista de estas tierras.

Además de sus obras naturalistas, tiene escritos filosóficos, que lo revelan como un buen humanista. Sus obras filosóficas fueron: (i) *Compendio de philosophia moral según Aristóteles en las Ethicas que escrivió a Nicómaco*, (ii) *Libro primero de los phísicos que tracta de los principios de ciencia natural*, (iii) *Quaestiones stoicorum liber unus*, (iv) *Problematum stoicorum liber unus*, (v) *Problemata seu erotemata philosophica, secundum mentem peripateticorum, et earum principis Aristotelis*,[159] (vi) *Problemata moralia*

159. Véanse G. Somolinos d'Ardois, en la biobibliografía que antepone a F. Hernández, *Obras completas*, México, Universidad Nacional Autónoma de México,

ex mente Aristotelis. Al parecer, por lo menos cuatro de estas obras filosóficas –las numeradas como (ii), (iv), (v) y (vi)– las escribió Hernández en la Nueva España. Las dos primeras –(i) y (ii)– parecen a primera vista ser comentarios a Aristóteles, pero más bien son notas acerca de sus obras, a veces demasiado breves –como un pequeño resumen–, y no son completas ni siguen siempre el orden de los tratados aristotélicos. Tal vez representan los intereses de Hernández en cuanto a algunos puntos del texto del Estagirita, y no el proyecto de un comentario más completo. Lo mismo se ve en los *Problemata.* Y el (v) es todo un trabajo independiente, en el que conjunta a Platón y Aristóteles, muy a la usanza renacentista y humanista.

Pero más claramente de corte humanista es la presencia de Erasmo en sus ideas. Elsa Cecilia Frost dice algo importante al respecto: «¿Fue Hernández un erasmista como se ha venido diciendo? La respuesta es clara, ya que el material filosófico indica todo lo contrario; aunque para que sea definitiva habría que hacer un cotejo de todos sus escritos. Pero limitándome a estos textos, aun los dos librillos estoicos -en los que como vimos es más evidente el interés religioso- no son de ninguna manera un intento de alcanzar una philosophia Christi según los lineamientos de Erasmo o Lipsio.»[160]

En efecto, en este grupo de obras no se encuentran citas textuales de Erasmo; tampoco se encuentra el espíritu erasmiano, a saber, el de una filosofía que beba en las fuentes evangélicas –abundan más las referencias al Antiguo Testamento que al Nuevo–, ni tampoco está la búsqueda de regreso a la vida eclesial primitiva, con la crítica de los numerosos vicios y defectos que la Iglesia se había allegado. Hernández sólo plantea la especulación filosófico- teológica según el ideal humanista, heredero del de los estoicos, de concordar a Platón y Aristóteles.

1960, y E. C. Frost, quien desdobla esa última obra en dos, a saber, en (v) y (vi), en su colaboración a las obras de Hernández, titulada «Los intereses filosóficos de Francisco Hernández», en ibíd., t. VI, 1984, p. 205.

160. E. C. Frost, «Los intereses filosóficos de Francisco Hernández», ed. cit., p. 217.

Pero la influencia de Erasmo se ve en otras obras de Hernández, como la *Doctrina cristiana*. En ella se plasma el contacto que tuvo Hernández con el erasmismo en la Universidad de Alcalá de Henares. «Hernández ingresó en la universidad de Cisneros frisando los veinte años, cursó medicina y entró en contacto con el cirujano Francisco de Arce, con el grupo de erasmistas en torno a Juan de Vergara y entabló amistad de condiscípulo tardío con Benito Arias Montano, a quien llama "hermano dilecto, colega y amigo"».[161] En Sevilla, Hernández tuvo relación con otros erasmistas como Simón de Tovar, Francisco Sánchez Oropesa, Diego Núñez Pérez, Francisco Pacheco y Luciano Negrón.[162] Como se ve, no pudo quedar ajeno a la influencia de Erasmo, a pesar de que no lo refleja explícitamente en el grupo de obras suyas que tratamos.

Hay dos líneas filosóficas que trabaja Hernández en este grupo de escritos –que pertenecen a su producción dentro de la filosofía–. Se trata de las dos líneas máximas en la historia de la filosofía: la platónica y la aristotélica. La platónica se muestra en un ensayo de tipo más bien neoplatónico sobre el amor, que él inscribe en el estoicismo, al igual que las otras cuestiones estoicas que trata –es significativo que también los estoicos, en su momento, tuvieran la intención de conjuntar la filosofía de Platón y la de Aristóteles–. El proyecto de Hernández en estos escritos es cumplir ese antiguo ideal de compaginar las dos filosofías: platónica y aristotélica. Los campos en que trata de hacerlo son la física y la ética.

2.4.2. *Filosofía natural*

En el ámbito de la física o filosofía natural, Hernández –que descolló como científico natural, en sus estudios biológicos y médicos– trabajó sobre las obras de Aristóteles relativas a este

161. E. Trabulse, «Un científico erasmista», en *Crítica y heterodoxia. Ensayos de historia mexicana*, Guadalajara (México), Universidad de Guadalajara/Xalli, 1991. p. 71.

162. Véase ibíd., p. 73.

tema con dos tipos de método: a base de resúmenes de esas obras y con problemas que se planteaba a propósito del texto.

Resume –ya que no puede decirse que las comente– algunas obras de Aristóteles sobre este asunto. Primeramente trabaja sobre los *Físicos*. Habla de la naturaleza, se centra en la que tiene movimiento, o naturaleza corpórea, y establece sus principios: materia, forma y privación. Explica un poco más en detalle las funciones de esos principios aristotélicos: cuando una cosa cambia, la materia es el sostén de la mutación y lo que se muda es la forma, de modo que se pasa de una forma a otra distinta, de la que antes el cuerpo estaba privado. Por eso la privación y la forma son contraria en cierto modo, pues se pasa de la privación de una forma a la posesión de ésta –corrompiéndose la forma anterior– y el receptáculo de ese proceso es la materia. Dicho proceso es el movimiento o mutación (no sólo local, sino de todo tipo). Hernández pasa a las cuatro causas del movimiento y del ser: las causas final, eficiente, formal y material. La causa final es el fin o destino de la mutación; la eficiente es el agente de la producción o del cambio; la formal es la forma que se educe de la materia; y la material es la materia misma. Considera asimismo el orden de las causas y del movimiento que éstas provocan con su influjo. Trata otro tema aristotélico: el del azar, contrapuesto a la necesidad. Y, en relación con el movimiento, habla del lugar en que éste se da, el tiempo y el vacío, y por la serie de movimientos, de móviles y movientes llega hasta la postulación de un Primer Motor, que sería Dios, al igual que lo había hecho Aristóteles.

En el libro aristotélico *Del cielo y del mundo*, Hernández trata de la unicidad del mundo y de la finitud del cielo; dice que no puede haber cosa alguna fuera de él, que no es elemento compuesto de los cuatro elementos sublunares, sino de un elemento distinto (o quintaesencia), pondera su excelencia y su movimiento perpetuo. Pasa además a los orbes celestiales y sus movimeintos, diserta del Sol, la Luna y las estrellas; y se refiere a la Tierra como el centro del mundo universo.

El libro aristotélico *De la generación y la corrupción*, aborda otros temas peripatéticos como los cuatro elementos (tierra,

agua, aire y fuego), la oposición de sus cualidades, las transmutaciones entre ellos, las mezclas que producen, el aumento en los seres vivos o crecimiento, y la muerte o la corrupción.

Añade un libro «de lo que se haze en lo alto», en el cual habla de los vapores cósmicos, los cometas, la galaxia, y los vientos; incluye lo pertinente a los sismos y cosas naturales de la Tierra, como el terremoto, el trueno, rayos, granizo, nieve, rocío, helada, lluvia, fuentes, montes, mar, arco iris, metales, piedras, como hace el Estagirita en el *De meteoris*.

Y rubricando esta serie de escritos físicos, trata del alma, que es la forma de los seres físicos dotados de movimiento. Hay tres tipos de alma en el cosmos: vegetativa, sensitiva y racional. Hernández estudia el alma vegetativa, la nutrición, el crecimiento y la generación. Del alma sensitiva señala sus potencias o sentidos: vista, oído, olfato, gusto y tacto. Menciona después el tema, muy aristotélico, de la corrupción del sentido cuando el objeto sensible es excesivo. De entre los objetos sensibles destaca el de la vista. Conecta esto con los objetos sensibles comunes, que son los datos de los sentidos externos estructurados y dispuestos por el sentido común o interno. Pasa a otras facultades propuestas por la psicología peripatética: la imaginación, la estimativa o cogitativa, y la memoria. Considera también las facultades motrices afectivas o apetitivas. Llega por fin al alma racional, donde destaca el intelecto, tanto agente como pasible; trata algunos problemas relativos a la intelección humana y culmina con la voluntad.

En su otra obra sobre filosofía natural, titulada *Problemas o erotemas filosóficos*, Hernández plantea lo que ya ha tratado en su compendio anterior, pero en forma de cuestionario. Añade, sin embargo, algunos datos notables, como, por ejemplo, en lo referente a la física, planteándose la pregunta: ¿por qué se dice que la materia contiene todas las formas en potencia?, a la que responde que se debe a su capacidad de recibir todas las formas (substanciales), ya que sin ésta jamás podría tenerlas,[163] y, por

---

163. Véase F. Hernández, *Obras Completas*, México, UNAM, 1984, t. VI, p. 272.

experiencia, se sabe que la naturaleza las tiene. Habla también de distintos tipos de movimiento: el recto, el curvo y el reflejo; el del espacio, el vacío y el tiempo, y averigua por qué algunas cosas tienen movimientos infinitos o eternos y otras no. En el libro del cielo y del mundo, agrega algunas cuestiones interesantes sobre el geocentrismo –al que ya hemos aludido–. En cuanto al libro de la generación y la corrupción, desarrolla bastante el tratamiento de los cuerpos mixtos y compuestos.

En el libro de los meteoros se encuentra la curiosa pregunta: «¿Por qué los cometas presagian terremotos, sequías, vientos, inundaciones, muerte, pestes, guerras, caídas de reinos y calamidades para los príncipes?»[164] Hernández trata de responder científicamente –según la época– y explica que como los cometas se forman de exhalaciones, si bajan a lo oculto de la Tierra, producen terremotos, secan el clima y lo hacen ventoso, inficionan el ambiente y traen la peste, exaltan los ánimos y mueven a guerras y revoluciones. De esta misma manera, se ven, según el tono de la época, otras cosas que ahora suenan a superchería, pero que entonces se consideraban comprobadas. Además de lo que trata en su compendio de este libro aristotélico sobre los problemas relativos al alma, incluye algunas cuestiones acerca del conocimiento sensible; son observaciones muy rudimentarias y a veces peregrinas. Se encuentran, empero, comentarios notables, como su recurso a los espíritus vitales,[165] mediante el cual se percibe que los médicos manejaban teóricamente lo que Descartes llamaría después los «espíritus animales». Añade algo sobre las localizaciones de la estimativa y la memoria. Y termina con algunas cuestiones relativas al intelecto y la voluntad.

2.4.3. Filosofía moral

En su *Compendio de philosophía moral según Aristóteles en las Ethicas que escrivió a Nicómaco*, Hernández sigue el orden de la

---

164. Ibíd., p. 284.
165. Ver ibíd., p. 303b.

Ética aristotélica, pero no al pie de la letra. Comienza tratando el fin del hombre, que es el bien, y se busca de distintas maneras. Pero uno solo es el bien auténtico del ser humano, el único que le puede dar completa felicidad. Ese fin es el bien común o político; en un Apéndice, Hernández agrega que, sin embargo, Dios es todavía más excelente, como lo enseña la fe cristiana que supera a la filosofía aristotélica. Este bien común reúne bienes del cuerpo y el alma, que se ordenan por la vida virtuosa y por ella son reglamentados, tanto según las virtudes intelectuales como según las virtudes morales.

Las virtudes son hábitos, concretamente hábitos buenos o que disponen para actuar bien (por contraste, los vicios serán hábitos malos); el hábito bueno «perfecciona y honra al hombre, y a la acción del hombre; ya havemos dicho que la virtud está en el medio, porque también es esto propio de las artes, que son mucho más inciertas que la virtud, y es siempre cosa muy dificultosa hallar el medio».[166] Con esto Hernández dice una gran verdad, e interpreta acertadamente la doctrina del Estagirita.

Viene enseguida el estudio de la acción voluntaria o acto libre, indispensable para que haya moralidad. Al igual que Aristóteles, distingue lo voluntario de lo involuntario, y excluye a este último de la ética (actuar por fuerza, por miedo, por ignorancia, entre otros, son actos deficientes). La aplicación de la voluntad es la elección, que depende del consejo y la deliberación. De ellos surgen los hábitos voluntarios operativos, como las virtudes.

Hernández pasa a las virtudes mismas; comienza por las virtudes morales, que sòn la fortaleza, la templanza, la justicia y la prudencia. La fortaleza se ejerce en cuanto a lo terrible, y para resistirlo, busca afrontar el sufrimiento con mucha grandeza de ánimo. Hay muchas formas de cosas terribles y muchas formas de fortaleza, pero la única verdadera es la de «sostener los peligros que no acometerlos, [...] resistir al temor, [por ella] sufrimos al superior y acometemos al igual o inferior, de las cuales

166. Ibíd., p. 315b.

cosas es más difícil la primera, íten sufrir dolor que no gozo».[167] La templanza modera el deleite: no se ha de tomar de los bienes más que lo necesario, refrenando los placeres presentes y no deseando los ausentes.

De entre las virtudes que trata Aristóteles, el doctor Hernández destaca la liberalidad, que es una moderación en cuanto al dispensar las riquezas, intermedia entre la prodigalidad y la avaricia; la magnificencia, que añade a la liberalidad la grandeza y la excelencia; la modestia, que coloca al hombre entre el ambicioso y el descuidado de su honor; la mansedumbre, que controla la ira o el elemento irascible, incluso en la venganza de la honra perdida –como dice Hernández, muy español de su tiempo–; la afabilidad en el trato y la conversación; la gravedad o intermedio entre la ironía y la ostentación; la buena conversación, intermedia entre la truhanería y la rusticidad. Por último, habla de la vergüenza, que no es virtud, pero que ayuda a refrenar las pasiones y evitar vicios.

La concepción aristotélica del hombre virtuoso resulta de una belleza auténtica cuando los escolásticos medievales la integran al cristianismo y se prolonga en los humanistas del Renacimiento. Hernández muestra –dentro de esta línea– un modelo de ser humano que no se deja arrastrar ciegamente por las pasiones, sino que justamente se rodea de virtudes que orientan esas pasiones o apetitos naturales ínsitos en el hombre. No se trata de negar sin más la pasión, que de suyo es buena, sino de evitar las malas orientaciones y desviaciones de la pasión, que son los vicios. Las virtudes se oponen a los vicios, que surgen por exceso o por defecto en relación con un término medio prudencial o de moderación. En consecuencia, el hombre maduro y cabal se va haciendo en la medida en que logra adquirir esos hábitos buenos que son las virtudes –tanto intelectuales como morales– y evita los vicios que pervierten el impulso natural de las pasiones. En la actualidad, a veces se ha dicho que ese ideal es irrealizable y por lo mismo absurdo, que no existe el hombre

---

167. Ibíd., p. 322a.

perfectamente equilibrado tal como lo idealizan las virtudes griegas y cristianas. Afirmar esto significa, por una parte, equivocar el sentido de la virtud, que no es un equilibrio geométrico, sino una difícil ponderación de la acción según lo que conviene a las circunstancias; y, por otra, los mismos filósofos que lo proponían eran perfectamente conscientes de que este ideal es siempre un paradigma tendencial, a lograr con muchas dificultades, tal vez ni en toda la vida, pero que guiaba al hombre en la exigencia de lo mejor alcanzable. Es, en definitiva, una concepción que presenta a un hombre afanoso por una vida conforme a la razón y, por lo mismo, auténticamente humana.

A continuación, Hernández trata una virtud particularmente importante: la justicia. Sigue a Aristóteles, al distinguir la justicia y la injusticia; es injusto «el que obra contra las leyes, el que es demasiadamente cobdicioso de los bienes de fortuna, y el que no quiere ser partícipe de los males».[168] Hernández relaciona bien la justicia con la sociedad, como participación y solidaridad, con vistas al bien común. Divide la justicia en legítima (o legal), distributiva y conmutativa; la primera es el buen orden del individuo para con la sociedad; la distributiva es el buen orden de la sociedad con los individuos; y la conmutativa es el buen orden de los individuos entre sí. Todo esto tiene que ver con la moneda, la necesidad y la provisión. Habla un poco del derecho natural que tiene todo hombre por su misma esencia racional, y del legítimo o positivo, que se instituye en la república. Conecta estos temas con el derecho y la equidad, mediante los cuales se procura el bien común, y así la justicia se hace concreta y real.

Culmina con el tratado de las virtudes intelectuales. Mientras las otras norman y dirigen inmediatamente la acción, éstas dirigen la intelección. Son cinco: el arte, la prudencia, el entendimiento, la ciencia y la sabiduría. El arte es el hábito que dirige lo que se puede fabricar; la prudencia dirige las cosas que no se pueden fabricar, sino simplemente hacer o actuar, como en el

168. Ibíd., p. 329a.

caso de la conducta moral; el entendimiento es el hábito de los principios, que dan origen a las conclusiones y no se pueden demostrar; la ciencia es el «hábito demostrativo, que nace de las cosas que no son más notorias que la conclusión».[169] Por ello la ciencia es, a la inversa del entendimiento, el hábito de las conclusiones que se extraen a partir de principios; y la sabiduría es el conocimiento que supera todos los anteriores, por ser el de los primeros principios y de la demostración por las causas más altas (a saber, la metafísica). Por otra parte, la eubolia es la virtud de preguntar, aconsejarse y consultar, por lo que está cercana a la prudencia. La sagacidad es también aneja a la prudencia, y es el juicio rápido y certero de lo perteneciente al derecho. Igualmente conectada con la prudencia se encuentra la virtud que los griegos llamaban «*gnome*», o parecer acertado «en las cosas que tocan a la equidad».[170] Las virtudes se acompañan unas a otras; la prudencia las propicia, pero la sabiduría es el coronamiento y ornato de todas.

En los *Problemas morales según la doctrina de Aristóteles*, Hernández presenta la ética aristotélica a base de preguntas. Cuestiona la felicidad y por qué se pone en la virtud intelectual; por qué hay virturdes intelectuales y morales. Repite buena parte de la doctrina anterior, pero también incluye preguntas sobre temas nuevos. Algunas de éstas son notables, por ejemplo, «¿por qué se sitúa la virtud en el medio, que determina nuestra prudencia y no fijado por la cosa misma?»[171] La respuesta es que la virtud es un hábito electivo, y por lo tanto, la moderación viene de la recta razón. «¿Por qué no llamamos fuertes a los que por evitarse una pena se dieron muerte? Porque no los movió la virtud, sino el miedo de un mal».[172] Una pregunta, por demás actual, se encuentra ya en Hernández: «¿Por qué la justicia distributiva que guarda este medio consiste en la proporción entre las cosas que se distribuyen y las personas a quienes se distribu-

169. Ibíd., p. 336a.
170. Ibíd., p. 338b.
171. Ibíd., p. 343b.
172. Ibíd., p. 346b.

yen? Porque apenas si puede haber igualdad entre dos personas, y la justicia debe ejercitarse entre muchas. Y así, si cuanto una persona supera a otra, tanto supera una cosa a la otra, será recta la distribución que se haga guardando la proporción geométrica, descuidada la cual surgirán disensiones civiles. Mas no sólo ha de haber proporción en la medida de lo que se distribuye, sino también en lo mismo que se distribuye. Tal proporción es de dos especies, la separada, que tiene cuatro términos, y la continua, que tiene tres. La primera es propia de la justicia distributiva, pues si vemos que una cosa es a otra como una persona es a otra, podremos también advertir conjuntamente que tal es la medida o proporción de una cosa a una persona, como la de otra cosa a la otra persona. Podrá asimismo comprobarse la exactitud, si hay la misma proporción entre cada una de las personas y cada una de las cosas que entre ambas cosas y ambas personas».[173]

Menciona asimismo el derecho natural y el legal. En cuanto a la sabiduría, dice que sólo puede llamarse sabio el que ha logrado el entero conocimiento de lo que puede saberse, porque la sabiduría abarca el intelecto y la ciencia en todo su despliegue.

2.4.4. Presencia humanista del ideal estoico: concordia de Platón y Aristóteles

Hernández explica en el proemio (dirigido al rey Felipe II) que su *Libro único acerca de las cuestiones estoicas* trata de concordar las doctrinas estoica y peripatética, principalmente en lo tocante al amor. Comenta también que nadie –que él supiera– había dedicado a ese asunto la atención merecida.

Se pregunta sobre el origen del mundo, y trata las teorías platónica y aristotélica; favorece a Aristóteles, quien habla de un mundo creado por Dios *ab aeterno* y no en el tiempo, ya que eso implicaría que habría sido creado después de la eternidad, y ten-

173. Ibíd., pp. 352b-353a.

dría que concederse que hubo un tiempo antes del tiempo.[174] Pasa a preguntarse[175] si el amor y el deseo son actos contrarios de la voluntad, y responde que no lo son, pues ella se rige por la razón, y hay muchas cosas que se desean conforme a la razón, como la virtud y la sabiduría. Otra pregunta interesante de esta serie miscelánea es si el deseo puede tener por objeto lo que no existe.[176] Su respuesta es que debe existir de alguna manera, pues no se ama lo que no se conoce y no se conoce lo que no existe de algún modo. Se pregunta además si la vida contemplativa excluye lo práctico, por ejemplo, si implica la renuncia a las riquezas. Los estoicos dicen que deben despreciarse, y los peripatéticos que no, porque ayudan a la vida teórica, al darle holgura. Hernández concilia ambas doctrinas, diciendo que han de desearse (o procurarse) sin apego, sólo como un instrumento. Cuestiona también el amor y el deseo de las cosas deleitables –ya que se ha preguntado sobre las útiles– y declara que la continencia juega un papel muy importante en la moderación de estos deleites. Aborda el problema del amor a las cosas honestas o bienes superiores, que es el más excelente. Este amor a las cosas superiores tiene su culminación en el amor divino. Mientras más se conoce a Dios –hasta donde es posible comprenderlo– más se le ama, dice Hernández, dentro de su filosofía cristiana.[177]

Éste es un amor que se acompaña del deseo, y ciertamente lo sobreeleva y plenifica; es el clímax de la felicidad. Hernández lo expresa así: «De donde se infiere que la felicidad estriba en los bienes superiores, y en los actos y hábitos del alma intelectiva, que son los supremos y el fin de los demás hábitos humanos, y merced a los cuales el hombre es hombre y está por encima de

---

174. Sin embargo, la atribución a Aristóteles de esta teoría no es correcta. Más bien la tesis que se reporta es la que defendió santo Tomás, pero él decía que podía aceptarse la creación en el tiempo por la fe –pues filosóficamente era más probable la creación desde la eternidad–; y Hernández alude a la intervención milagrosa de Dios; véase santo Tomás, «De aeternitate mundi contra murmurantes», en *Opuscula*, Taurini, Marietti, 1950.

175. Véase F. Hernández, ibíd., p. 367b.

176. Véase ibíd., p. 369a.

177. Véase ibíd., p. 375b.

los demás seres animados».[178] En el ámbito de la relación Dios-hombre, se pregunta si la felicidad consiste en conocer a Dios o en amarlo. Aquí es el amor lo que constituye la felicidad, pues, aunque se dice que nada se ama si no se conoce, en el caso de Dios, que es tan remoto al conocimiento humano limitado, es preciso amarlo y ese amor va aumentando conforme crece el pobre conocimiento de Él.

El amor y el conocimiento de Dios más plenos sólo se pueden alcanzar en la otra vida. Pero, ya que algunos llegaron muy alto en esta vida, Hernández se pregunta si el éxtasis es una afección anímica más profunda que el sueño, por ser una concentración mental tan intensa que llega a hacer cierta violencia, mientras que el sueño se da de una manera muy natural.

En todos los seres, aun los inanimados, y más aún en los seres sensitivos y en los seres superiores se da una comunidad de amor. Los inanimados –dice Hernández– tienen una suerte de amor ingénito, por las atracciones que se dan en la naturaleza; los seres sensitivos, un deseo sensible, y los seres superiores, un amor racional. Los seres más perfectos aman a los imperfectos y a la inversa, pero es más perfecto el amor de los primeros; por encima de todo esto, Dios ama todas las cosas.

Todas estas consideraciones de Hernández muestran, más que una doctrina estoica, una doctrina platónica o neoplatónica (cristianizada), como sucede con los estudios sobre el amor que hizo en diálogos León Hebreo, humanista renacentista. Hernández llega a tocar el tema favorito de los humanistas neoplatónicos, el del hombre como microcosmos: «Diremos finalmente que, así como en el microcosmos que es el hombre el eje es entre las partes corporales lo que el entendimiento entre las facultades del alma, así en el macrocosmos es el Sol, entre las cosas corpóreas, lo que es el entendimiento divino entre las espirituales.»[179]

El amor tiene origen; su causa eficiente, final y formal es lo amado, mientras que su causa material es el amante, por lo cual

178. Ibíd., p. 376b.
179. Ibíd., p. 388b.

lo amado suele ser más perfecto que el amante. Hernández se pregunta cuál fue el primer amado; y, para llenar de contenido esta especie de tautología, añade que, según Platón, sería el amor intrínseco de Dios, caso en que se juntan amante y amado. Después nació el amor extrínseco, es decir, el amor al mundo de Dios, que lo había producido, y pregunta dónde nació el amor creado, si en el mundo inferior, de la generación y la corrupción, o en el celeste, de movimiento perfecto, o en el espiritual, de pura visión intelectual. Se centra en el mundo creado, y concluye que allí se inició el amor, en el mundo angélico, y de él se fue comunicando –de manera muy neoplatónica cristiana– a los grados inferiores. «Cómo se haya comunicado el amor al mundo celeste y al inferior, no es fácil decirlo. Afirman algunos que, como antes indicamos, derivó de la primera inteligencia a otras más imperfectas, y por último a todas las inferiores; otros dicen que a la vez y de una sola vez se comunicó a todas las inteligencias, como si algo visible se reflejase, simultáneamente, en espejos innumerables.»[180]

Con respecto a esta obra de tema estoico, hace lo mismo que con las de Aristóteles, añadirle un libro sobre problemas que surgen de la doctrina expuesta, el *Libro único acerca de los problemas estoicos.* Comienza con algunos problemas relativos al amor, para los que utiliza la simbología y mitología griegas –según era usual sobre todo en el ámbito renacentista y humanista–. Relaciona el amor con la belleza y habla un tanto de estética o teoría de la belleza; en ésta trata de conjuntar otra vez las ideas de Platón y Aristóteles –tal como quisieron hacerlo los estoicos–. Hace que la belleza dependa de la forma, por encima de la materia; en otras palabras, los seres compuestos de materia y forma son bellos cuando la forma domina la materia –por ser ésta bien proporcionada–, y los seres inmateriales lo son por virtud de la forma sola;[181] por eso son más bellas las cosas espirituales. Se pregunta también por qué algunas almas captan más la belleza que

180. Ibíd., p. 393b.
181. Véase ibíd., p. 398b.

otras, y lo atribuye a la influencia de la materia o del cuerpo, que ayuda a unos o impide a otros.

Dentro de su preguntar por el amor y la belleza, muy en ambiente platónico, Hernández introduce un problema interesante, que habla de su aprecio por el platonismo a pesar de su predilección por Aristóteles. Trata de concordar a Platón con la Biblia: «¿Por qué supone Platón el entendimiento divino distinto de sus ideas, y a Dios distinto de uno y otras y anterior a ellos, si son las ideas el mismo entendimiento divino, y el entendimiento divino el mismo Dios, y, por otra parte, parece anterior la belleza a la cosa bella y el sabio a la sabiduría? Es acaso porque, aunque en realidad sean lo mismo, no parece propio decir que es sabia la sabiduría o bella la belleza, sino aquello de donde la belleza o la sabiduría emanan. Da así por supuesto un único *no ente* sino supraente, por ser lo más inefable e incomprensible. Pues aunque parezcamos tener algún conocimiento de la belleza divina, ninguno tenemos de lo bello *per se*. Y aun parece tal manera de hablar más de acuerdo con las Sagradas Escrituras, donde se lee en el Génesis, I: "En sabiduría creó Dios el cielo y la tierra", y otras expresiones semejantes que parecen confirmar que la sabiduría es en cierto modo distinta de Dios, quien la produjo *ab aeterno* y creó en ella todas las cosas».[182] Esta actitud de conciliar (o mezclar) a Aristóteles con Platón, que se da por mediación de los estoicos, es un rasgo muy fuerte de humanismo renacentista, por lo menos en comparación con los escolásticos, que hicieron muy poco para intentar tal concordia.

2.5. *Evaluación del humanismo novohispano*

Del análisis que se ha hecho de estos cuatro filósofos se pueden extraer algunas conclusiones acerca del humanismo en la filosofía novohispana. En primer lugar, no son completamente humanistas, sino pensadores con formación escolástica que ade-

182. Ibíd., p. 403ab.

más supieron ser receptivos de las corrientes del humanismo renacentista. En fecto, haciendo excepción del doctor Francisco Hernández, que no se muestra muy escolástico en sus escritos, los demás exhiben un humanismo impostado en esa otra formación más tradicional.

En efecto, en el doctor Hernández se ven, algunos rasgos típicos de la filosofía renacentista, como, por ejemplo, el intento de conciliar a Platón y Aristóteles, intento que en la Antigüedad también fue peculiar de los estoicos; por eso Hernández lo recupera en la forma de neo-estoicismo. Otro rasgo es el estudio de los clásicos –por ejemplo Aristóteles y Plinio– de manera más directa que los escolásticos, es decir, sin la mediación que ellos anteponían de los escolasticos de cada fracción (como santo Tomás, san Alberto, Duns Escoto, entre otros). Además, en Hernández no se puede negar la presencia del influjo de Erasmo.

El aspecto humanista que manifiesta Juan de Zumárraga es la utilización que hizo de Erasmo para su *Doctrina breve* y el aprecio que tuvo para el humanista español Constantino Ponce en su *Doctrina cristiana*. Compartió con ellos el ideal de volver a los tiempos originales de la Iglesia, en los cuales se vivió con tanta sencillez y autenticidad el mensaje evangélico.

Por su parte, el influjo humanista que recibió Vasco de Quiroga fue el de Tomás Moro y su célebre *Utopía*. En su *Información en derecho* describe a los indios en una edad llena de felicidad, y la hace coincidir con la «edad de oro» de la que hablaba Luciano de Samosata en sus *Saturnales*. Quiere preservarlos en esa inocente felicidad, pero también quiere dotarlos con poblaciones que los resguarden de los españoles, y para sus «hospitales-pueblos» se inspira en Moro. Tal se ve en las Ordenanzas que dejó para esas instituciones.

El gran Bartolomé de las Casas puede caracterizarse como humanista porque supo encarnar algunos de los ideales del humanismo en su lucha por los indios. Su defensa de la dignidad humana tiene ciertamente raíces escolásticas, pero despunta hacia las loas que de ella hicieron los renacentistas; su defensa de la libertad supera la servidumbre (aunque no esa esclavitud) que aún se tuvo en la Edad Media. Lo mismo se ve en su declaración

de que la monarquía no viene del cielo, sino que el pueblo la confiere a su gobernante. Eran cosas que se dieron –como en Francisco de Vitoria– en el entrecruce de la escolástica medieval con el Renacimiento.

3. Filósofos escolásticos

En la producción escolástica mexicana del siglo XVI hay, por supuesto, algunos autores y textos de capital importancia, como fray Alonso de la Vera Cruz –Orden de San Agustín–, fray Tomás de Mercado –Orden de Predicadores–, y el padre Antonio Rubio –Compañía de Jesús–; pero las otras figuras menores que los rodean también son interesantes, como preparadores o como continuadores de esa labor tan brillante. Inclusio esos otros autores exhiben aspectos en los que están a la altura de aquellos más insignes.

Para seguir un cierto plan, los hemos agrupado por órdenes religiosas (los seculares finalizarán nuestro elenco). Es importante clasificarlos de esta manera porque ya en el siglo XVI se ve la diferencia de escuelas que ostenta la escolástica de esa época, denominada «segunda escolástica» (para distinguirla de la medieval). La escuela tomista estaba formada por los dominicos, agustinos y seculares; la escuela escotista imperaba entre los franciscanos; y entre los jesuitas se daba ya un tomismo divergente que había iniciado Pedro da Fonseca (1528-1599) y que se profundiza en Francisco Suárez (1548-1617), por lo que los miembros de la Compañía eran suarecianos.

3.1. Franciscanos

Los frailes franciscanos fueron los primeros en llegar a Nueva España, en 1523. Pero no pudieron dedicarse mucho a la filosofía en el siglo XVI por su labor evangelizadora y civilizadora. No hay que olvidar que, además del ministerio de la catequesis, cargaron con el peso fuerte de la instrucción inicial de los indios.

Allí descollaron fray Pedro de Gante, fray Bernardino de Sahagún y fray Toribio de Benavente (llamado por los indios «Motolinía»). Pero también tuvieron que atender a la formación de sus propios frailes, y fue allí donde realizaron su labor de enseñanza de la filosofía en esta época.

Así, al lado de sus colegios para niños, tuvieron centros de estudio de su misma Orden de frailes menores. Hubo estudios en varios conventos, como el de San Francisco y el de San Diego. Además de fray Juan de Zumárraga, cuya personalidad intelectual fue muy prominente en los asuntos concretos de ese tiempo, descollaron otros franciscanos en la filosofía, de algunos de los cuales nos han quedado noticias.

Por ejemplo, se guarda memoria de que fray Miguel de Gornales, nacido en Mallorca en 1527, vino a México en 1555, a los 28 años, y dio un curso de artes en algún convento de su orden. Asimismo, sabemos de fray Marcos Cámara, que, tras haber llegado muy joven a la Nueva España, profesó como franciscano en 1564, y fue lector de filosofía (y tal vez también de teología).[183]

Junto con la lógica y la gramática, los escolásticos introducían la retórica dentro de la filosofía, en su parte lingüística (*sermocinalis*), donde se estudiaba la teoría de la argumentación. Para ayudar a la formación de los frailes franciscanos, fray Diego Valadés escribió un tratado de retórica, con el fin de que proveyera los instrumentos necesarios a la predicación del evangelio a los indígenas; pero, además de servir a ese propósito práctico, contiene varios elementos filosóficos lulianos acerca de la teoría retórica.

3.1.1. Diego Valadés

Aunque ahora se ha llegado a poner esto en duda, era opinión común que Valadés había nacido en 1534, probablemente

---

183. Véase J. M. Gallegos Rocafull, *El pensamiento mexicano en los siglos XVI y XVII*, México, UNAM, 1974 (2ª ed.), pp. 220 y 224.

en Tlaxcala, de conquistador e indígena, es decir, mestizo. Dada su condición, pudo convivir mucho con los indígenas, a quienes conoció y amó profundamente. De muy pequeño se educó con fray Pedro de Gante, de quien después fue secretario. Entró a la Orden franciscana por 1550 y se ordenó hacia 1555, teniendo 21 o 22 años de edad. Trabajó casi siempre con los indígenas: primero como profesor del colegio de Santa Cruz de Tlaltelolco; después, al evangelizar en lengua náhuatl; y luego, tras haber sido guardián del convento de Tlaxcala, predicó a los tarascos, hacia 1560; posteriormente, en 1569, evangelizó a los otomíes, y vivió en los conventos de Tepeji del Río y Tula; por último, predicó a los chichimecas de Querétaro, Zacatecas y Durango.

En 1571, siendo procurador de su provincia en la Curia franciscana de Roma, preparó para la imprenta su *Rhetorica christiana*, que ya venía elaborando desde años antes; dicha obra se publicó en Perusa en 1579. No conocemos el lugar ni la fecha de la muerte de fray Diego, pero debió de ser en Italia, durante la década de 1580.

Ya que la obra retórica de Valadés quiere servir a la formación del fraile evangelizador o predicador sagrado, es natural que contenga numerosos ingredientes teológicos y un constante recurso a la Sagrada Escritura, pero también contiene capítulos notables de filosofía. Por ejemplo, en la primera de las seis partes, trata de la definición y propiedades del orador; su relación con las artes liberales; y sobre el argumento de autoridad. La segunda parte es la más filosófica: en ella define y divide la retórica, explica su objeto (capítulos 1-6). Especifica los objetos de la retórica, diciendo que puede hablar de todos ellos: desde Dios hasta las cosas instrumentales, con marcado sabor luliano —recuérdese que Lulio tuvo de manera muy lógica notable influencia en la filosofía franciscana— (capítulos 7-19). Y expone las principales partes de la retórica: invención, disposición, elocución, memoria y tópicos argumentativos (capítulos 19-29). En la parte tercera, son notables el capítulo 16, de la pronunciación, y el 21, sobre la división de los afectos y de cómo han de moverse éstos. En la parte cuarta, son de interés para la filosofía de la retórica los capítulos 1 y 2, sobre los géneros de causas ora-

torias; el capítulo 3, sobre el género demostrativo de los discursos; los caps. 13 y 14, sobre el género deliberativo; el capítulo 17, del género judicial; y los capítulos 18-20, sobre el género laudatorio. En la parte quinta, expone las partes de la invención o construcción del discurso: exordio, narración, egresión y disgresión, partición, confirmación y confutación, y conclusión. Vuelve a tratar del oficio del orador y del movimiento de los afectos. En la parte sexta aborda los tropos o figuras del discurso; y trata igualmente de la argumentación y sus distintas clases, señalando cuáles de ellas sirven como tópicos retóricos o lugares (es decir apoyos) argumentativos de la oratoria.[184] Se ve, así, que Valadés tiene una filosofía de la retórica según la cual la actividad oratoria pertenece a la teoría general de la argumentación; no es un mero mover las pasiones, sino aludir tanto a la razón (argumentación) como a la emoción (persuasión).

Por último, se conserva asimismo un *Tratado de lógica* (1597) de fray Pedro de Espinosa, quien enseñó a fines del siglo XVI.[185]

3.2. Dominicos

Los dominicos o frailes predicadores llegaron a la Nueva España en 1526 y, además de ejercer su labor misionera, dieron mucha importancia al trabajo intelectual, pues la misma estruc-

---

184. Véanse E. J. Palomera, *Fray Diego Valadés, evangelizador, humanista de la Nueva España. Su obra*, México: Ed. Jus, 1962; E. J. Palomera, *Fray Diego Valadés, evangelizador, humanista de la Nueva España. El hombre y su época*, México: Ed. Jus, 1963 (ambas obras se han unido en E. J. Palomera, *Diego Valadés, O.F.M., evangelizador humanista de la Nueva España. El hombre, su época y su obra*, México, Universidad Iberoamericana, 1988); I. Osorio, *Floresta de gramática, poética y retórica en Nueva España*, México, UNAM, 1980, pp. 134 y ss. La *Retórica Cristiana* de Valadés ha sido publicada en edición bilingüe por un equipo bajo la dirección de Tarsicio Herrera, México, FCE, 1989.

185. W. Redmond, *Bibliography of the Philosophy in the Iberian Colonies of America*, La Haya, Martinus Nijhoff, 1972, p. 38, nº 280, refiere que se encuentra en la Biblioteca de la Universidad de San Luis Potosí; véase también L. Gómez Canedo, *Los archivos de la historia de América, Período colonial español*, México, Instituto Panamericano de Geografía e Historia, 1961, p. 345.

tura y constitución de su Orden lo exigía como una observancia indispensable. Además de fray Bartolomé de las Casas –a quien ya hemos considerado al hablar de los filósofos humanistas–, tuvieron otros pensadores notables. Los estudios de filosofía se establecieron pronto en la provincia dominicana de Santiago, pues ya en 1540 se menciona en las Actas de capítulos provinciales la erección de una cátedra de súmulas o compendios de lógica en el convento de Santo Domingo, de la ciudad de México. Se seguía el texto de Pedro Hispano, comentado por Domingo de Soto –la primera edición de la obra de este último, dominico, era de 1529. El primer profesor de artes o filosofía fue fray Andrés de Moguer, formado en el célebre convento de San Esteban de Salamanca. Se dice que este padre había dejado numerosos manuscritos pero se han perdido.[186]

En 1552 se nombró lector de filosofía a fray Bartolomé de Ledesma, quien, además de ser un teólogo excelente, se distinguió como filósofo. También él había estudiado en San Esteban de Salamanca y, al pasar a México, enseñó el tomismo vigoroso que había aprendido allí, tanto en el convento de Santo Domingo como en la Real y Pontificia Universidad de México. En ella dictó clase de artes desde la primera mitad de la década de 1560 hasta 1570. Fue también calificador del Santo Oficio y después obispo de Oaxaca. Dejó publicada una obra teológica en que muestra muy a las claras sus conocimientos filosóficos. Se trata de una *Summa* de sacramentos.[187] Manifiesta su talento filosófico, por ejemplo, cuando, al hablar de la noción de sacramento, hace una buena exposición del concepto de signo, y, cuando, al tratar de la eucaristía y la transubstanciación, explica la idea de substancia. Asimismo, en el tratado del bautismo, Ledesma condena –siguiendo a Vitoria– el uso de la fuerza para

---

186. Véase M. Beuchot, *Filósofos dominicos novohispanos (entre la universidad y sus colegios)*, México, UNAM, 1987.

187. B. de Ledesma, *De septem Novae legis Sacramentis Summarium* (México, Antonio Espinosa, 1566; Pamplona, 1581; Salamanca, Matías Guast, 1585). Véase M. Beuchot, «Bartolomé de Ledesma y su *Suma de sacramentos*», en *Estudios de historia novohispana*, 11 (1991), pp. 253-265.

evangelizar, y sólo parece aceptarlo en caso de que se impida la predicación. Tal es lo que en este punto enseña su filosofía social y política.

Junto con Ledesma brilló fray Pedro de Pravia, quien igualmente había sido alumno del convento de San Esteban, y después fue lector en el colegio de Santo Tomás de Avila. Luego de pasar a la Nueva España fue profesor en el convento de la capital y en la universidad mexicana. Tenía fama de hábil para polemizar y argumentar, lo cual se veía en su docencia conventual, que se dio a partir de 1553, y universitaria, a partir de 1558. En sus clases de filosofía, tanto del convento como de la universidad, seguía muy de cerca a Cayetano, el célebre comentarista de santo Tomás. De él nos queda, además, un tratado sobre la eucaristía en el que, a semejanza de lo que dijimos de Ledesma, expone bien el tema metafísico de la substancia y el tema de los accidentes en la sagrada hostia.[188]

Pero fue fray Tomás de Mercado la figura principal entre los filósofos dominicos mexicanos del siglo XVI. Conviene hacer mención especial de él.

3.2.1. Tomás de Mercado

Este adalid de los filósofos dominicos del siglo XVI, Tomás de Mercado, había nacido en Sevilla, España, y, tal vez siendo ya comerciante, pasó a México. Allí ingresó en la Orden de Predicadores, probablemente en 1552 y fue asignado al convento de Santo Domingo de la capital. Estudió filosofía y teología en el colegio del mismo convento, donde se ordenó sacerdote en 1558. Tenía ya alguna edad y tal vez había hecho algunos estudios, pues fue ordenado pronto, y de inmediato se le destinó a la docencia, cosa no común.

188. Véase T. de Mercado, «Lectores conventuales en la Provincia de Santiago de México (siglo XVI)», en *Archivo Dominicano* (Salamanca, España), 7 (1987). Clara Inés Ramírez y Mauricio Beuchot están preparando el manuscrito del tratado sobre la eucaristía, de Pravia, para una edición bilingüe con estudio introductorio en la UNAM.

Así, recién ordenado sacerdote, fue nombrado lector de artes en el convento de Santo Domingo. Ejerció ese profesorado hasta 1562. Por algún tiempo fue prior de dicho convento de México, y después fue destinado a España. Allá profundizó sus estudios, en Salamanca y Sevilla. En esta última ciudad enseñó filosofía, teología moral y derecho, y fue asesor moralista de los mercaderes. Durante su estancia en España publicó sus obras, que en su mayor parte eran producto de su docencia en México, según lo sugieren varias indicaciones contenidas en ellas. De su enseñanza de artes proceden su comentario a los *Tractatus* o *Summulae* de lógica de Pedro Hispano, su traducción y comentario de una parte del *Organon* de Aristóteles (a saber, los *Predicamentos* y los *Segundos analíticos*, además de la *Isagoge* de Porfirio) y un *Opúsculo* de argumentos selectos sobre lógica. De sus lecciones, discusiones y asesoría moral proviene su obra teológico-económica sobre los *tratos y contratos* comerciales.[189]

De regreso a su provincia de Santiago de México, se vio afectado por una grave enfermedad. Murió y fue sepultado en el mar, frente a las costas veracruzanas de San Juan de Ulúa, en 1575. En un documento de las visitas que por parte de la Inquisición se hacían a los barcos para revisar los libros que llevaban, se habla de la visita hecha en San Juan de Ulúa, el mes de agosto de 1575, a la nave en que Mercado viajaba y había muerto, y lacónicamente se dice: «Nao.- *San Juan*, propiedad de Juan Antonio Corzo; maestre: Rodrigo Lechón, escribano: Bme. Hernández. Libros: *Historia Pontifical*, *Paulo Jovio*, *Orlando*,

---

189. Véase T. de Mercado, *Suma de Tratos y Contratos*, Salamanca: Matías Guast, 1569; Sevilla, Fernando Díaz, 1571 y 1578; versión italiana en Brescia, Pietro Maria Marchetti, 1591; edición moderna (incompleta) y estudio introductorio de R. Sierra Bravo, Madrid, Editora Nacional, 1975; edición moderna (completa) e introducción de N. Sánchez Albornoz, Madrid, Clásicos del Pensamiento Económico Español, Instituto de Estudios Fiscales, 1977, 2 vols.; *Commentarii lucidissimi in textum Petri Hispani... cum argumentorum selectissimorum opusculo...*, Sevilla, Fernando Díaz, 1571; traducción e introducción de M. Beuchot, México, UNAM, 1985; *In logicam magnam Aristotelis commentarii, cum nova translatione textus ab eodem auctore*, Sevilla: Fernando Díaz, 1571; de esta obra se ha traducido el comentario a la Isagoge de Porfirio, o libro de los Predicables, por Adolfo Díaz Avila, y el comentario a las Categorías de Aristóteles, o libro de los Predicamentos, por Mauricio Beuchot.

Horas y otros varios, además cuatro caxones de un fraile llamado Tomás de Mercado que murió en el mar».[190]

3.2.1.1. Las «súmulas» o lógica formal

En su comentario a los *Tractatus* o *Summulae Logicales* de Pedro Hispano, es decir a las súmulas, pequeños tratados o compendios de lógica, Mercado da una interpretación de la misma acorde con la escuela de santo Tomás de Aquino, siguiendo –con pocas innovaciones– la línea de comentadores tomistas (una de las «vías» realistas, junto con la escotista, por oposición a la nominalista), entre los que sobresalen Juan Versor y Domingo de Soto. Es lo que se conocía como lógica menor (*logica minor* o *parva logicalia*). Con la misma perspectiva de Soto, se propone tratar sucintamente los temas propios de la lógica formal, dejando para la lógica mayor (o *magna*), para el opúsculo de los argumentos y para otros lugares, temas que son más bien ontológicos o psicológicos. Ésta es la perspectiva que prepara la división que hará Juan de Santo Tomás en el siglo XVII entre dos partes de la lógica que después de él serían llamadas «lógica formal» y «lógica material». Pone de relieve que en las súmulas sólo debe tratarse la lógica formal, de una manera bastante aproximada a lo que en la actualidad se entiende por esta disciplina.

Trata de la forma lógica del raciocinio o argumentación, para lo cual examina detenidamente los términos y los enunciados o proposiciones; pues los términos se ordenan a la proposición y ésta al argumento. Es, pues, un análisis o teoría de la argumentación formalmente válida, que toma en cuenta la estructuración de los elementos para lograr esa forma o estructura lógica. Se estudian las definiciones, divisiones y propiedades de tales elementos. Y, de acuerdo con esa forma lógica, resultan las reglas de formación y transformación de los mismos, que hacen válida la inferencia, consecuencia o argumentación. El *opúsculo* de los

190. F. Hernández del Castillo (comp.), *Libros y libreros en el siglo XVI*, México: FCE - AGN, 1982 (2ª ed.), p. 510.

argumentos toca los problemas que no se adaptan a la marcha de los principiantes, sino que más bien, por su dificultad, serían un obstáculo; por eso se reserva para cuando ya estén más avanzados.

Podemos dar de la obra sumulística de Mercado la siguiente exposición.[191] Tras la portada y el *Privilegio* real, viene un *Epigrama* de Jacobo Donio; en él su autor alaba a Mercado por haber cortado de tajo –lo compara con Hércules– todas las cuestiones inútiles y las sofistiquerías con que la escolástica decadente de ese tiempo, en especial la nominalista, había recargado los manuales y cursos de lógica, hasta el punto de que eran un espanto para los jóvenes y más los alejaba del estudio de la filosofía que los atraía a éste. Exagera Donio, pues había muchas cuestiones que ahora son muy valoradas por los actuales historiadores de la lógica y que corresponden a muchos problemas sutiles que se ventilan en la lógica reciente. Pero, de alguna manera, los libros de lógica se hallaban recargados con elementos superfluos y que dificultaban el estudio de esta disciplina, de por sí tan difícil y ardua. Son cosas cuya dificultad apreciamos sobre todo ahora, gracias a la utilización y aplicación a esos problemas de formalismos lógico-matemáticos con que se hace en la actualidad la historia de la lógica. Fue un mérito de Mercado el haberse sumado a esa corriente de pensadores deseosos de extirpar esa plaga de complicaciones.

Después viene la dedicatoria de la obra a Cristóbal de Rojas y Sandoval; ese tipo de dedicatorias –que nos extrañan por lo ampulosas y excesivas– eran un género trillado en aquella época y no se veían como falsas adulaciones, sino sencillamente como eso: un conjunto de agradecimientos y deseos expresados a alguna celebridad. Les sigue el *Proemio* al lector, donde Mercado expone su intención de depurar la lógica formal, quitándole las complicaciones que ha recibido. Se cierran estos documentos

---

191. Véase M. Beuchot, «La lógica formal en las *Súmulas* (1571) de Tomás de Mercado», en *Cuadernos Salmantinos de Filosofía* (Salamanca, España), 10 (1983), pp. 141-156; también M. Beuchot, «Introducción», a T. de Mercado, *Comentarios lucidísimos al texto de Pedro Hispano*, México, UNAM, 1986, pp. 5-26.

prepatorios con un *Encomio* del mismo Jacobo Donio, muy usual en la época.

De hecho, en ese volumen se contienen dos obras; pues, además de las *Súmulas*, aparece como apéndice un *Opúsculo de argumentos*, en que Mercado resuelve numerosas objeciones que se planteaban a los temas tratados –y que constituyen temas pertenecientes a lo que después se llamará «filosofía de la lógica»–; ya de por sí nuestro autor resuelve otras muchas dificultades y objeciones a lo largo de su exposición normal, pero las pone aparte para no abultar demasiado la obra y facilitar su aprendizaje, congruente con su intención de excluir las complicaciones que hacían farragosos otros textos de lógica.[192]

La obra de súmulas presenta la siguiente estructura: además del *Prólogo*, donde expresa su concepción de la naturaleza de la lógica, divide su trabajo en cinco libros. El *primero* trata del signo, el lenguaje y los términos. El *segundo* expone la oración, los modos de saber, la proposición, sus partes y las propiedades de los términos. El *tercero* explica las relaciones entre proposiciones categóricas asertóricas y lleva un tratado sobre las proposiciones modales. El *cuarto* versa sobre las proposiciones hipotéticas y las exponibles. Y el *quinto* está dedicado a la silogística. Curiosamente, el *opúsculo* de los argumentos no se refiere a todos los libros de las súmulas; forma un apéndice bastante considerable, pero abarca sólo –como ya lo dijimos– las cuestiones relativas al contenido de los libros I y II.[193]

Es muy notable el libro primero, donde, al exponer el tema de los términos, Mercado desarrolla el capítulo dedicado a una de sus propiedades lógico-semánticas, denominada «suposición». En esa parte nos ofrece una verdadera pieza magistral, ya que es una de las exposiciones más claras de esa propiedad del término y con una división de sus clases que contiene las más esenciales y

---

192. Sin embargo, los argumentos recogidos en este opúsculo corresponden sólo a los temas tratados en los dos primeros libros de los cinco que componen las Súmulas completas.

193. Véase W. Redmond y M. Beuchot, *La lógica mexicana en el siglo de oro*, México, UNAM, 1985.

da criterios bastante inteligibles para distinguirlas.[194] También es notable el libro cuarto, en el que Mercado nos ofrece un tratamiento aristotélico muy fiel y preciso de las proposiciones o enunciados. De la teoría general de la proposición y sus clases entresaca las dos divisiones principales, a saber, la categórica y la hipotética (o la simple y la compuesta); deja de lado las categóricas y se centra en las hipotéticas. Estudia los tipos más básicos de éstas: la conjuntiva o copulativa, la disyuntiva y la condicional (junto con la negación). Nos da con exactitud sus tablas de verdad, las cuales se conocían desde la tradición megárico-estoica, y destaca algunas de las principales reglas de inferencia propias de cada conectivo lógico.[195] Con eso construye una fuerte lógica proposicional o de enunciados no analizados.

Por lo que hace a la lógica de enunciados analizados, o lógica de cuantores, de términos o de predicados, tenemos su exposición de la silogística. Es sumamente didáctica y en ella encontramos un procedimiento muy provechoso para ir determinando los modos silogísticos válidos y útiles para cada figura de silogismos. Del mismo modo, su tratamiento de los principios y fundamentos de la argumentación silogística cuadra perfectamente con la exposición que ha hecho de su derivación.

3.2.1.2. La «dialéctica» o lógica material

El comentario a la *Logica magna* o «lógica mayor», efectuado sobre una traducción del griego al latín hecha por el propio Mercado, de los escritos aristotélicos que quedaban pendientes después de las súmulas, explicita los cimientos más profundos de la lógica misma y de la ciencia en general. Dedica el proemio a tratar brevemente acerca de la naturaleza de la lógica, su función e importancia. Pasa a comentar la *Eisagoge* de Porfirio, introduc-

---

194. Véase M. Beuchot, «La semántica en la lógica de Tomás de Mercado», en *Crítica* (UNAM), XIV/42 (1982), pp. 49-63.

195. Véase M. Beuchot, «La lógica proposicional en Tomás de Mercado», en *Diánoia* (UNAM), 30 (1984), pp. 211-219.

ción obligada y acostumbrada a las *Categorías* de Aristóteles –con las que propiamente se inicia la lógica aristotélica–, y en este punto examina los diferentes predicables. Comenta enseguida los *Predicamentos* o categorías, aclarando que lo hace al modo lógico, y sin entrometerse en el campo metafísico; de esta manera trata los antepredicamentos. Y, ya que en las súmulas ha tratado lo referente al *De Interpretatione* –es decir cosas a nuestro parecer pertenecientes a la filosofía del lenguaje– y a los *Analytica Priora* –al discutir sobre la proposición y el silogismo–, se centra en los *Analytica Posteriora*, que corresponden al tratado de la demostración, es decir, a lo constitutivo de la ciencia. Este último es un tratado muy útil, pues delimita el alcance y la fuerza de la demostración, distingue lo condicional (hipotético) de lo propiamente científico (apodíctico) y expone las condiciones requeridas para que el conocimiento sea auténticamente científico en el sentido aristotélico.

Justamente en lo relativo a este último tema, se destaca su tratamiento de los principios de la ciencia. Examina y explica las condiciones que Aristóteles asignaba a los principios, tales como la autoevidencia, la inmediatez, la anterioridad o prioridad con respecto a las conclusiones. Toda ciencia parte de ciertos principios primerísimos, y deben conocerse de antemano. Mercado analiza y esclarece los diversos tipos de prioridad lógica, así como las distintas maneras en que una proposición científica es más conocida e inmediata. Éstos son diferentes temas que han sido revalorizados por la filosofía de la ciencia más actual, sobre todo en el campo de las ciencias formales.[196]

---

196. Véase M. Beuchot, «La lógica material o dialéctica (1571) de Tomás de Mercado», en *Palabra* (U. de Guadalajara), año 1, nn. 2-3 (1986), pp. 76-88; M. Beuchot, «Los principios de la ciencia en Tomás de Mercado», en *Quipu. Revista Latinoamericana de Historia de las Ciencias y la Tecnología*, nº 3/1 (1986), pp. 103-111.

3.2.1.3. Filosofía social y económica

Mayor fama le ha traído a Tomás de Mercado la *Suma de Tratos y Contratos*, tenida ya por obra clásica en el ámbito de la moral económica y en el de la teoría económica misma, pues se aproxima a varios planteamientos y contiene varios conceptos que luego van a desarrollar Hutcheson, Adam Smith, David Ricardo y otros pioneros de esta ciencia.[197] En esta célebre *Suma* trata primeramente de la ley natural, como fundamento de la justicia económica positiva. Continúa relacionando el tema que le ocupa con la ley natural y la ley positiva o autoridad el tema que le ocupa: las relaciones comerciales (dedica varios capítulos a estos problemas tal como se daban en las Indias). Viene enseguida la pragmática del trigo (de Felipe II). Trata después de los cambios y de las transacciones bancarias. Dedica el libro siguiente a los préstamos y la usura. La obra se cierra con un tratado sobre la restitución.

La vertebración filosófica de la economía se da, para Mercado, a través de las nociones de razón y justicia, muy relacionadas entre sí. O sea, toma como mediación entre economía y filosofía la ética. Y es que intenta ligar en lo posible la teoría y la praxis. El hombre desea saber, y saber lo que más trata; pero lo que más trata es la transacción; por lo que requiere saber lo que en ella es justo e injusto. Se busca que la transacción sea conforme a la razón, pues ésta guía la vida humana. Y la vida es feliz cuando es racional, y es racional cuando es justa. La antropología de Mercado reside en que la razón humana se conforma con la ley natural cuando sigue auténticamente la naturaleza humana (que es la misma razón humana en busca de la justicia). En efecto, el hombre se vale «primeramente de la razón o ley natural, que es de do más cerca toda ésta se deriva; como quien es la medida y regla más propia de las reglas huma-

---

197. Véase J. Iñiguez, «Tomás de Mercado y la *Suma de Tratos y Contratos*», en *Justicia y Paz. Revista de Derechos Humanos*, año 2, nº 2 (1987). Véase también M. Beuchot y J. Iñiguez, *El pensamiento filosófico de Tomás de Mercado. Lógica y economía*, México, UNAM, 1989.

nas».[198] En ella se funda la libertad, que debe respetar las necesidades del ser humano, que compelen a los individuos a formar sociedad. Pues bien, para fundamentar este orden racional de la justicia y la ley comerciales, Mercado se basa en agudas observaciones relativas al comercio, la compraventa, el flujo de la moneda, etc. Une la experiencia al raciocinio. Y encuentra que la finalidad de los mercaderes es triple: la primera, ser útiles a su nación; la segunda, ayudar a los pobres, y la tercera, aprovechar para su propia familia.[199] En este orden.

En la filosofía moral, por su obra de ética económica, Mercado es considerado un clásico de la economía. De esta manera vemos que aplicó sus conocimientos filosóficos y teológicos a un problema tan concreto como el de las transacciones comerciales.

La importancia intelectual de Tomás de Mercado, a pesar de no ser un pensador original, se sitúa en la línea sapiencial: impulsa la lógica, que enseña el razonamiento correcto y válido; y aplica sus conocimientos filosófico-teológicos a un problema tan concreto y siempre actual como el de la economía. Todo ello le hace uno de los forjadores de la vida cultural mexicana.

Otro filósofo dominico notable fue fray Cristóbal de Ortega, que en 1578 fue nombrado lector de artes en el convento de Santo Domingo.[200] En la Orden se le dio el grado de maestro en Sagrada Teología. También enseñó en la universidad, donde fue incorporado como maestro de teología en 1591. Llegó a rector de la universidad el 10 de noviembre de 1602. Murió en 1604.

En 1583 fray Fernando Bazán ocupó en la universidad la cátedra de artes. Desempeñó allí mismo dos cátedras de teología (la de sustitución de prima y la de propiedad de vísperas), en las cuales mostró, además de su saber teológico, su competencia en filosofía. La misma solidez filosófica reluce en sus escritos teoló-

---

198. T. de Mercado, *Suma de tratos y contratos*, ed. R. Sierra Bravo, Madrid, Editora Nacional, 1975, nº 27.

199. *Ibid.*, nos 115-116.

200. Véase A. Franco, *Segunda parte de la Historia de la Provincia de Santiago de México*, México, Museo Nacional, 1900, pp. 180 y ss.

gicos. En efecto, el padre Bazán dejó manuscritos unos comentarios a la I-II y a la III de la *Summa Theologiae* de santo Tomás, que –según nos relata el cronista Dávila Padilla– fueron muy apreciados: «Y con auer salido en nuestros días tantas cosas en esta materia, seran estimadas las suyas, de quien desseare con breuedad y agudeza ver lo mas dificultoso de la Theologia y lo más acendrado de la Metaphysica».[201]

Por otra parte, fray Luis López, del convento de Santo Domingo de Oaxaca, escribió una obra dirigida a asesorar a los mercaderes titulada *Instructorium negotiantium sive tractatus de contractibus et negotiationibus*, dentro de la ética económica que había cultivado fray Tomás de Mercado. Es ya toda una escuela dominicana de moral social y económica, que parte de las obras de Vitoria y Soto, y se extiende a América por medio de Bartolomé de las Casas (aun con sus diferentes puntos de vista) y de Tomás de Mercado, hasta pensadores como fray Luis López, que aplican las doctrinas de esta escuela a los acontecimientos y problemas que surgían en el seno de América.[202]

3.3. Agustinos

Los agustinos llegaron a la Nueva España en 1533. Además de su labor misionera, fue importante el trabajo intelectual que desarrollaron a través de sus conventos de estudios y colegios. Tuvieron colegios sobre todo en la zona purépecha o tarasca. Pero también en otras partes, como en la capital el célebre colegio del convento de San Agustín. En estas tareas de fundaciones intelectuales y cátedras filosóficas tuvo un gran papel fray Alonso de la Vera Cruz.

---

201. A. Dávila Padilla, *Historia de la fundación y discurso de la Provincia de Santiago de México, de la Orden de Predicadores*, México, Editorial Academia Literaria, 1955, p. 572.

202. Véase M. Beuchot, *La filosofía social en los pensadores novohispanos*, México, IMDOSOC, 1989.

3.3.1. *Alonso de la Vera Cruz*

Fray Alonso fue uno de los iniciadores de la vida filosófica e intelectual en general en la Nueva España. En muchos sentidos se le puede considerar fundador y «patriarca» de la filosofía en México. Y merece un lugar privilegiado en la historia que venimos desarrollando.

3.3.1.1. *Esbozo biográfico*

Alonso Gutierrez (también llamado a veces Alonso) nació en Caspueñas, Toledo (España), hacia 1504. Estudió gramática y retórica en la Universidad de Alcalá de Henares, y después pasó a estudiar artes (lo que equivalía a la filosofía) y teología en la Universidad de Salamanca, donde recibió el grado de Maestro en teología. En ella tuvo profesores tan célebres como los dominicos Francisco de Vitoria y Domingo de Soto –que lo inclinaron a la filosofía tomista– y allí mismo fue, además, catedrático de artes.

Se ordenó de sacerdote secular, y era ya un profesor joven con mucho futuro cuando algo imprevisto cambió el rumbo de su vida. En efecto, prometía mucho tanto en el plano académico como en el material, pues su talento lo presentaba ante los personajes prominentes como alguien en quien podían depositar sus esperanzas y a quien podían encomendar cargos importantes y conceder jugosas prebendas. En esa situación estaba cuando tomó la decisión de acompañar a un grupo de agustinos que marchaban hacia México a evangelizar y, a falta de alguno de su propia orden que los quisiera acompañar, habían invitado a Alonso para que les diese clases de teología y fuera maestro de ellos en esa tierra donde aún ninguno podían tener. Así, en 1536 dejó su brillante carrera y se transladó a la Nueva España; al llegar a ella tomó el hábito agustino, en el mismo puerto de Veracruz, por lo cual adoptó el nombre de ese lugar.

Fray Alonso de la Vera Cruz enseñó artes y teología en colegios cuya fundación se debe en gran parte a él mismo:

Tiripetío en 1540, Tacámbaro en 1545, y poco después en Atotonilco. Fue el primero en fundar cátedras y bibliotecas, y el primero en publicar sobre filosofía. Por ello con razón Oswaldo Robles lo llama «el Padre Venerable de la Inteligencia Mexicana»,[203] y Rafael Salazar lo considera en cierta forma el representante de la «filosofía criolla».[204]

Sobre todo, en 1553 fue profesor en la recién fundada Universidad de México, donde enseñó Sagrada Escritura y teología escolástica, impulsando siempre la filosofía. Sus obras filosóficas, las primeras editadas en el Nuevo Mundo, aparecieron en México en 1554 y 1557. Después de muchos años dedicados a promover los estudios filosóficos y teológicos, murió en la Nueva España en 1584.[205]

3.3.1.2. Obra filosófica

Fray Alonso escribió lo que con todo derecho debe llamarse el primer «curso filosófico» del Nuevo Mundo. Abarca la lógica menor, la lógica mayor y la física en el sentido aristotélico. A ello se suma su obra filosófico-jurídica.

La parte lógica y física comprende tres obras principalísimas: la *Recognitio Summularum*, la *Dialectica Resolutio* y la *Physica Speculatio*.[206] Esto configura sólo su producción estrictamente

---

203. O. Robles, *Filósofos mexicanos del siglo XVI*, México, Librería de Manuel Porrúa, 1950, p. 11.

204. Véanse R. Salazar, «El ser absoluto en la filosofía de Fray Alonso de la Vera Cruz», en *Libro Anual del ISEE*, 1 (1971), pp. 199-221; R. Salazar, «La persona humana como testigo del ser en la filosofía de Fray Alonso de la Vera Cruz», en ibíd., 2 (1973), pp. 257-274.

205. Ver P. Cerezo de Diego, *Alonso de Veracruz y el derecho de gentes*, México, Porrúa, 1985.

206. Las ediciones son las siguientes: *Recognitio Summularum Reverendi Patris Illefonsi a Vera Cruce...*, México, Ioannes Paulus Brissensis, 1554; 1562 (Salamanca); 1569; 1573; 1579 (hipotética); *Dialectica Resolutio cum textu Aristotelis edita per Reverendum Patrem Alphonsum a Vera Cruce...*, México, Ioannes Paulus Brissensis, 1554; 1562 (Salamanca); 1569 y 1573; *Physica Speculatio, Aedita per R. P. F. Alphonsum a Vera Cruce... Accessit compendium Spherae Campani ad complementum tractatus de coelo...*, México, Ioannes Paulus Brissensis, 1557; 1562 (Salamanca); 1569

filosófica.[207] En otros campos dejó escritos que en la actualidad son muy apreciados.[208] Más adelante veremos algunos trabajos suyos sobre filosofía jurídica acerca de la conquista, que constituyen aplicaciones prácticas sumamente valiosas de su pensamiento altamente especulativo, ya que fue sin duda alguna el autor que más se dedicó a formar el pensamiento mexicano en sus orígenes, de manera infatigable y con sólida doctrina.[209] Veamos su pensamiento lógico, físico y jurídico por orden.

La lógica ocupa un lugar muy importante en el pensamiento de fray Alonso. De las obras que hemos mencionado antes, las dos dedicadas a este tema de la lógica son la *Recognitio Summularum* y *Dialectica Resolutio.*

La *Recognitio Summularum* recibía ese nombre porque era una revisión o depuración de las súmulas de lógica. Su contenido correspondía a la lógica formal, y, a pesar de que abarcaba los elementos introductorios a la lógica, contenía tratados notables, muy semejantes a los que se enseñan hoy en día en los cursos normales de lógica matemática (sólo que sin el simbolismo).[210]

En lógica menor, Alonso intenta hacer una revisión-depuración de las súmulas, sacando de ellas todo lo que resultaba inútil y desubicado en relación con la lógica formal. En el tratado de los términos y sus propiedades lógicas expone los aspectos principales de la teoría de la suposición o significado. Su exposición de esta clásica doctrina es muy competente. La suposición era el aditamento lógico-semántico

---

y 1573. Cebe destacar que en las ediciones españolas no figura el compendio de Campano.

207. Véase W. Redmond, *Bibliography...*, ed. cit., p. 105.

208. Véase A. Bolaño e Isla, *Contribución al estudio bibliográfico de Fray Alonso de la Vera Cruz*, México: Robredo-Porrúa, 1947.

209. Véase J. M. Gallegos Rocafull, op. cit., pp. 276 y ss; J. M. Gallegos Rocafull, «La filosofía en México en los siglos XVI y XVII», en varios, *Estudios de historia de la filosofía en México*, México, UNAM, 1973 (3a. ed.), p. 134.

210. Al igual que en los demás escolásticos, su lógica formal se puede reconstruir con simbolismo moderno; de hecho, Walter Redmond implementó un simbolismo «sortal» para la lógica de Alonso; véase W. Redmond y M. Beuchot, *La lógica mexicana en el siglo de oro*, ed. cit., pp. 37 y ss.

con que los medievales reconocían el tipo de sentido o de referencia que tenía un término en la proposición. Por ejemplo, en «el "hombre" tiene dos sílabas» el término «hombre» tiene suposición material, es decir supone por sí mismo como término, y con eso se marcaba la mención del vocablo o el metalenguaje. Y en «el hombre es una especie» se decía que «hombre» tenía suposición formal simple, con lo cual tenía como referencia un concepto o naturaleza común, y no se confundía con «el hombre tiene raciocinio», donde «hombre» tiene suposición personal y supone por los individuos, no por esencias, ni por conceptos ni por palabras. Esta teoría de la suposición servía para determinar la intensión y la extensión de los términos, controlar la cuantificación de los mismos y asegurar la validez de las inferencias por la clarificación de los términos que figuraban en ellas. En todo esto fue excelente fray Alonso. Su agudeza lógica se deja ver en el tratamiento que hace de las suposiciones de los términos con cuantificadores especiales, en proposiciones analizables (a las cuales llamaban «exponibles» o «resolubles»), por ejemplo en casos difíciles como el de saber qué cuantificación tiene la proposición «el caballo de todo hombre corre», «algún hombre, en cuanto es todo pensante en una habitación, es alguien que reflexiona», etc.

En la lógica de predicados emplea nuevos signos de cuantificación o cuantificadores, tomados de los lógicos nominalistas y que muchos autores posteriores a él no llegan a introducir ni a comprender adecuadamente. Eran innovaciones y logros para la lógica formal que aportaron los excelentes lógicos nominalistas medievales y posmedievales (por más que sus posturas respecto a la metafísica fueran muy discutibles). La lógica cuantificacional de Alonso ostenta, además, numerosas ampliaciones de la cuantificación de los predicados, conocida en la actualidad como cuantificación múltiple.

También su lógica proposicional contiene tratados sobre las proposiciones hipotéticas, de las que aporra las tablas veritativo-funcionales tal como se hace ahora, siguiendo la tradición estoica. Y su tratado de la argumentación no se reduce a la silogística, como se ha dicho de algunos casos de la escolástica

posterior, sino que encuentra vertebración en la doctrina general de la inferencia o *consequentia*, que se ampliaba a múltiples campos, entre ellos el de la lógica modal. En este campo de la lógica modal, por ejemplo, tiene apreciables y clarificadoras distinciones para operar con proposiciones modales *de re* sin confundirlas con o tener que reducirlas a las modales *de dicto*, cosa que ahora los lógicos contemporáneos estudian mucho. Tiene, además, algunos avances en la línea de la lógica de relaciones.[211]

Pues bien, en todo ello Alonso se muestra como gran conocedor de las ideas lógicas de su tiempo y como un lógico muy completo.

En la lógica mayor o dialéctica, efectúa una *resolutio* o análisis de los principios que son propios de la lógica y de la ciencia en general. Por eso el nombre de *Dialectica Resolutio* que da a su obra. En la dialéctica o lógica mayor se estudiaban los problemas semióticos, epistemológicos y aun metafísicos de la lógica formal, por ello más tarde se llamó «lógica material». Alonso trata de la naturaleza de la lógica, del ente de razón que es su objeto, los predicables y predicamentos. Además contiene un amplio estudio sobre los universales y los principios del saber, hasta abordar los fundamentos de la ciencia.

Solían reunirse en la dialéctica algunos tratados relativos a la *Eisagoge* de Porfirio, las *Categorías* de Aristóteles, en algunos casos el *Peri Hermeneias* y sobre todo los *Analíticos Posteriores*. Los *Analíticos Priores* y a veces el *Peri Hermeneias* se consideraban vistos en las súmulas, y los *Tópicos* y *Elencos* se reservaban como apéndices. Esto último es claro; en el caso de Alonso de la Vera Cruz, y, como consideraba el *Peri Hermeneias*

---

211. Walter Redmond afirma: «Es sabído que no existía en la historia de la lógica ninguna teoría general de las relaciones antes de De Morgan, Frege y Peirce. Fray Alonso de la Vera Cruz y sus colegas escolásticos del siglo XVI analizaban constantemente las relaciones lógicas tanto sintácticas (proposicionales y predicativas) como semánticas, y además disponían de una teoría *ontológica* de las relaciones» (W. Redmond, «Relaciones y unidades complejas en la lógica mexicana del siglo XVI», en prensa).

visto en las súmulas, su dialéctica o *Logica* comprendía temas referentes a la *Eisagoge*, las *Categorías* y los *Analíticos Posteriores*.

Es decir, el primer tratado que compone su dialéctica es el tratado de la predicabilidad, correspondiente a la *Eisagoge*. Venía después el tratado de la predicación en concreto, o de los principales tipos de predicado, a saber, los predicamentos, tema correspondiente a las *Categorías*. Y por último estudiaba una teoría de la demostración científica, correspondiente a los *Analíticos Posteriores*.

Alonso estudia en su dialéctica atentamente el universal lógico, ya que el universal es el concepto, es decir aquello que constituye el instrumento del raciocinio, el núcleo del pensar –por ello, aunque suene a tema abstracto, para los escolásticos, como Alonso, era un tema muy útil y necesario–; y, además, lo universal corresponde principalmente al ente de razón, que es el objeto de la dialéctica o lógica. Ya que los entes de razón son productos de las operaciones de la mente, y la primera operación produce el universal, Vera Cruz estudia el universal como el punto de partida de la lógica, y resuelve que tiene el *status* ontológico de entidad mental o pensada (es decir de razón), un concepto de la mente que se expresa en el término como en su signo.[212] Lo divide en los cinco tipos de universalidad llamadas las «*quinque voces*» y que pertenecen a la *Eisagoge* de Porfirio. Estudia el modo en que el universal es conocido y producido en el intelecto, a través de la abstracción y la comparación intelectivas. Y es que, si no se comprende la naturaleza y la función del universal en el pensamiento, es imposible comprender la lógica, ya que no podrían comprenderse los *modi sciendi* o modos de saber, que constituyen el objetivo de la lógica, que son tres: la definición, la división o proposición y la argumentación. En efecto, si no se conocen, es imposible pretender que se conoce la lógica. De ahí la importancia de

---

212. Véase M. Beuchot, «El problema de los universales en Domingo de Soto y en Alonso de la Vera Cruz», en *Revista de Filosofía* (UIA), 17 (1984), pp. 249-273; también recogido en W. Redmond y M. Beuchot, *Pensamiento y realidad en Fray Alonso de la Vera Cruz*, México, UNAM, 1987.

conocer bien el universal, pues se utiliza en los tres modos de saber.

De estos temas dialécticos, sobresale en primer lugar el de lo sujetable y lo predicable, nombres que se daban a los elementos que podían fungir como sujetos o como predicados en los enunciados o proposiciones. Se preguntaba si eran cosas extralingüísticas o lingüísticas, es decir si los sujetos o predicados eran las cosas o las palabras sin relación con las cosas. Alonso muestra que hace falta un término medio. Son las palabras las que desempeñan el papel de sujetos y predicados, pero en definitiva lo hacen porque se refieren a las cosas, a las realidades.

Después de la predicabilidad, Alonso trata de la predicación, en especial de los predicados o categorías, que son los géneros supremos de predicados o modos de saber. Su tratado se abre con una breve sección sobre los modos de la predicación o del predicarse, llamados *antepredicamentos*. Una vez considerados los principales modos de la predicación, a saber, la univocidad, la equivocidad, la analogía y la denominación, se pasa a los predicados máximamente generales, los *predicamentos* o categorías propiamente dichos, esto es, los diez enumerados por Aristóteles: la sustancia y nueve accidentes, a saber, cantidad, cualidad, relación, acción, pasión, lugar, tiempo, posición y hábito. Este tratado se cierra con el apartado de los *pospredicamentos*, que son las relaciones que guardan las categorías entre sí, por ejemplo, anterioridad, simultaneidad, oposición, etc.[213]

Pero cuando se presenta un cuadro categorial, surge de inmediato una pregunta que Alonso no esquiva, sino que aborda honestamente y con gran sabiduría, a saber, qué fundamento tiene en la realidad (si es que tiene alguno), o si es arbitrario y cómo de arbitrario. Es decir, surge la pregunta de si es natural o

---

213. Véase M. Beuchot, «La dialéctica como filosofía de la lógica en Alonso de la Vera Cruz», en M. Beuchot y B. Navarro (eds.), *Dos homenajes. Alonso de la Vera Cruz y Francisco Xavier Clavigero*, México, UNAM, en prensa; también recogido en W. Redmond y M. Beuchot, *Pensamiento y realidad en Fray Alonso de la Vera Cruz*, ed. cit.

artificial ese cuadro categorial, o si es ambas cosas, y, en caso de ser ambas cosas, cuál de ellas predomina. Lo curioso es que ha habido filósofos –y no son la minoría– que se presentan con la pretensión de que su tabla de categorías es, si no la única válida, sí la que mejor se ajusta a la realidad natural. Alonso se plantea la pregunta de si esto es posible, si no hay que relativizar. También se expone el problema de su objetividad y subjetividad. ¿Percibe el hombre las categorías de la realidad impregnadas de subjetividad, según la relatividad de la cultura, el lenguaje y el esquema conceptual que ha recibido? ¿O puede lograr la objetividad, el realismo como correspondencia de su esquema con las cosas? ¿Y por qué ha de aceptarse un cuadro categorial y no otro? ¿Qué criterios lo deciden? ¿Un argumento formal, o un argumento trascendental, o un argumento distinto, por ejemplo uno que proceda por las consecuencias de tal aceptación? Los platónicos declaran que la realidad está de por sí categorializada por naturaleza y esa categorialización natural se capta *a priori*; los nominalistas aseguran que todas las posibles categorializaciones son meramente arbitrarias. De nuevo Alonso urge a adoptar una postura intermedia, según la cual –con los platónicos– es posible aceptar un orden categorial dado de alguna manera en la naturaleza, pero que –con los nominalistas– no se capta *a priori* sino *a posteriori* (aunque no como mera construcción arbitraria y cultural).

En su tratado de la ciencia, Alonso nos habla de ella como el conocimiento por demostración. Allí clasifica los distintos tipos de demostración en que Aristóteles hacía su división, separando por una parte la demostración del hecho o demostración *quia*, y por otra la demostración explicativa de la causa, o demostración *propter quid*, que es la más exigente –sólo aplicable adecuada y satisfactoriamente a las matemáticas–, establece sus condiciones o criterios, esto es, las características que deben tener sus premisas y sus conclusiones, en especial las características epistémicas de unas y otras, esto es, de axiomas y teoremas, así como su rigurosa concatenación inferencial, constituyendo jerárquicamente el cuadro de las ciencias, repartidas en ciencias subalternantes y ciencias subalternadas.

Por último, son notables los tratados de Alonso acerca de los *Tópicos* y los *Sofismas* o falacias.[214] Y todo ello debe considerarse en el marco de su enseñanza filosófica. Es decir, Alonso se preparaba a conciencia para entregar a quienes en México se iniciaban en el saber filosófico lo mejor que estaba en su mano lograr y quienes, por cierto, nada envidiaban los cursos y tratados de los mejores maestros europeos. Tal fue la calidad que fray Alonso supo imprimir en el naciente pensamiento filosófico de México.

Todo esto culmina en su *Physica Speculatio*, es decir, en la especulación o contemplación física, que además de los consabidos tratados contiene elementos de cosmografía y astronomía. En su *Physica*, Alonso aborda la naturaleza de esta disciplina, el ser corpóreo –que es su objeto–, el movimiento y sus clases, el espacio y el tiempo. Además expone el *De coelo*, el *De meteoris*, el *De generatione et corruptione* y el *De anima*, que estudia los seres vivientes, en especial el hombre. Este último tratado resulta muy importante, dada su atención no sólo a los sentidos y los aspectos sensitivos del ser humano, sino al intelecto, la razón y la vida del espíritu, sin eludir cuestiones espinosas como la de la misma inmortalidad del alma, conectada con la problemática del entendimiento agente, tan célebre en esa época.[215]

En cuanto a la filosofía jurídica, cabe señalar el *De decimis* (sobre los diezmos), el *De dominio infidelium* y el *Speculum coniugiorum*, que es un dechado de filosofía práctica y que describe el ideal de fray Alonso para la pareja humana, la ética o moral aplicada al matrimonio y la defensa de la unidad familiar. Resalta en esa obra los apartados que Alonso dedica al

---

214. Véase M. Beuchot, «Introducción» a la edición bilingüe de los *Elencos* y los *Tópicos* de Fray Alonso, ambos en México, UNAM, 1987; recogidos también en W. Redmond y M. Beuchot, *Pensamiento y realidad en Fray Alonso de la Vera Cruz*, ed. cit.

215. Véase M. Beuchot, «La antropología filosófica de Alonso de la Vera Cruz», en varios, *Homenaje a fray Alonso de la Veracruz en el IV centenario de su muerte (1584-1984)*, México, Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM, 1986, pp. 11-24, y en la citada obra sobre Alonso de Redmond-Beuchot.

consentimiento, a la separación de los cónyuges y a las dificultades que traía consigo el matrimonio entre indígenas (ya que había poligamia y otras cosas problemáticas para los misioneros).

En lo referente a las doctrinas filosófico-jurídicas pertinentes a la situación política del Nuevo Mundo, Antonio Gómez Robledo[216] compara adecuadamente a fray Alonso con Vitoria en la fuerza doctrinal, y dice que no fue menos apasionado defensor del indio que Las Casas, sólo que no fue tan notoria su actividad justiciera como la del obispo de Chiapas. Varias son las cosas que nos hablan de la bondad de la doctrina jurídica escolástica contenida en su obra *De dominio infidelium.* Al igual que Vitoria –su maestro– y los teólogos salmantinos, Vera Cruz piensa que la soberanía procede del pueblo y que el gobernante se vuelve un dictador por el modo en que subió al poder (*tyrannus ab origine* o *a titulo*) y por la manera de gobernar o regir (*tyrannus a regimine*). Por cualquiera de los dos motivos el gobernante injusto merece ser derrocado. Por lo demás, Vera Cruz niega que haya siervos por naturaleza, de acuerdo con lo cual el dominio sobre los indios (por el rey y los encomenderos) depende de la voluntad popular y no pueden poseerse sus tierras, ya que los naturales ni siquiera por su infidelidad o paganismo pierden el derecho a poseerlas.

Vera Cruz sigue también a Vitoria en la exigencia de que se dé doctrina a los indígenas, hayan sido éstos recibidos legítimemente o no por los encomenderos. Y más terminante es aún al sostener que quienes eran legítimamente poseedores eran los indios. Wiclef había sostenido que por el pecado mortal se perdía el dominio de las cosas, pero la escuela tomista combatió eso: los indios eran legítimos dueños, y su dominio les fue quitado con injusticia. Tampoco admite Vera Cruz el dominio universal del emperador, como lo defendía Miguel de Ulzúrrum, ni el del Papa, como sostenía el Ostiense; por lo cual, concluye

216. Véase A. Gómez Robledo, *El magisterio filosófico y jurídico de Alonso de la Vera Cruz*, México, Porrúa, 1984; véasetambién E. J. Burrus, *The Writings of Alonso de la Vera Cruz*, Roma, Saint Louis, Missouri, 1968, 5 vols.

que los indígenas eran legítimos gobernantes; y, además, que ni el emperador ni el papa podían quitarles sus imperios. Sin embargo, de manera desconcertante, Vera Cruz admite que el Papa puede comisionar al emperador como señor de todo el orbe para el bien espiritual, o puede darle alguna parte del mundo para que la haga evangelizar. Aquí fray Alonso hecho acude a la nefasta doctrina del poder temporal indirecto de la Iglesia.

Esa conclusión es muy criticable. En efecto, aunque el mismo Vitoria defendió el derecho a predicar el evangelio, éste se unió a la violencia, y eso invalidaba la predicación. Así, la necesidad de predicar no daba derecho a conquistar a los infieles. La conquista, por el modo en que se hizo, es ilícita, tanto para Vitoria como para Vera Cruz. E incluso el Papa y el emperador sólo pueden disponer de la jurisdicción, no de la propiedad de las tierras. Además, las Indias no eran colonias, sino otros reinos o provincias, como lo establecían las leyes de Indias, por lo que el dominio sobre ellas sólo era jurisdiccional y no se podía disponer de ellas.

A semejanza de Vitoria, Vera Cruz establece los títulos ilegítimos que se aducían para la conquista, así como los legítimos (aunque las listas de uno y otro difieren un tanto). Los títulos ilegítimos que enumera Alonso son los siguientes: (i) la infidelidad de los indios; (ii) la pertenencia *de iure* del Nuevo Mundo al antiguo imperio romano; (iii) los agravios de los indios a los españoles; (iv) la oposición de los indios a la predicación del evangelio; (v) la renuencia de los indios a abrazar la fe; (vi) los pecados *contra naturam* de los indios; (vii) el atraso mental y amencia de los indios; y (viii) la conquista por ordenación de Dios. Así, quienes argumentan con estos títulos no alcanzan a legitimar la conquista. En cambio, Vera Cruz aduce los siguientes títulos que sí legitiman –según él– la conquista de los indios –aunque no el modo en que se llevó a cabo–: (i) la obligación en que están los nativos de recibir la fe, y a cuyo cumplimiento puede compelerlos el emperador; (ii) la misma obligación, y a cuyo cumplimiento puede compelerlos el romano pontífice; (iii) dar un príncipe cristiano a los conversos;

(iv) el régimen tiránico de los príncipes bárbaros; (v) la antropofagia y los sacrificios humanos; (vi) las alianzas entre los españoles y otros pueblos indígenas, notoriamente los tlaxcaltecas; (vii) la elección libre y voluntaria por parte de los indios; y (viii) el *ius communicationis et commercii*, con otros derechos derivados o anexos.

3.3.1.3. Apreciación

Como inspiración de base, Alonso sigue la doctrina aristotélico-tomista, pero también manifiesta un gran conocimiento de las nuevas teorías humanistas y renovadoras de su época. Así, aunque su preocupación es didáctica, busca afanosamente integrar las innovaciones filosóficas, y él mismo es un claro exponente de renovación intelectual.[217] En efecto, además de su conocimiento de la tradición aristotélico-tomista, se puede notar en él el influjo de los «*neoterici*», nombre que abarcaba tanto a los nominalistas como a los humanistas del Renacimiento. Así como en su obra se aprecia que fue discípulo de Vitoria en Salamanca y siguió a Soto con veneración, también se trasluce el intento de asimilar nuevas doctrinas que provienen de filósofos humanistas, y no sólo el afán de copiar su estilo. Todo ello confluye en él de manera sintética y muy crítica.

Fray Alonso es fundamentalmente un misionero del saber. Los otros misioneros se afanaban por inculcar el evangelio en el Nuevo Mundo; los profesores, como fray Alonso, se dedicaban a difundir los estudios filosóficos y teológicos. De ahí que la originalidad no era su proyecto principal, y, con todo, varios de estos profesores llegaron a hacer aportaciones notables. En el caso de Alonso, su obra tiene ya de por sí el mérito de ser la semilla filosófica en las nuevas tierras descubiertas. Aunque traslada a la Nueva España el pensamiento escolástico, sin

---

217. Véase algunas de sus innovaciones en M. Beuchot y E. González Ruiz, «La falacia de petición de principio en Fray Alonso de la Vera Cruz», en *Nova Tellus*, 3 (1985), pp. 221-233.

embargo, no es un mero repetidor; trata de cambiar y purificar numerosas doctrinas y sobre todo el método de enseñanza, despojándolo de los inconvenientes con que lo habían cargado los escolásticos tardíos. Fue el primero en muchas cosas, como hemos visto: fundar colegios, bibliotecas, cátedras, lo que lo hace merecedor del nombre de iniciador y padre del pensamiento mexicano.

Pero hay un aspecto más, y es que fue el primero en ser efectivo formador de los pensadores mexicanos de ese entonces, tanto españoles y criollos como indígenas. Al comentar la citada obra de Antonio Gómez Robledo,[218] dice Silvio Zavala: «Privilegio de los grandes maestros universitarios es el de contar con discípulos dignos de ellos. Lo fue fray Alonso de la Vera Cruz con respecto a Vitoria, no sólo porque hereda el saber de la nueva escolástica, sino también porque conserva esa propensión a mirar de frente los acontecimientos del mundo circundante. Vitoria había visto la conquista a la distancia considerable de una célebre universidad del Viejo Mundo. Vera Cruz haría lo propio, pero en la naciente universidad mexicana, a tres décadas apenas de la conquista de Tenochtitlán por Cortés, contando como alumnos a los descendientes inmediatos de los conquistadores y primeros pobladores de la Nueva España».[219] Por otra parte, un ejemplo de la educación que brindó a los indios se ve sobre todo en su aventajado discípulo don Antonio Huirziméngari Mendoza y Calzonzin, hijo del último señor natural de los tarascos.

Entre los filósofos de la Orden de San Agustín, además de fray Alonso, descolló fray José de Hinojosa, que era español y fue profesor en la Real y Pontificia Universidad de México hasta que regresó a su país.[220] Comenzó a enseñar en la universidad mexicana en 1561, donde fue el primero nombrado por

---

218. Véase n. 31.

219. S. Zavala, «Fray Alonso de la Vera Cruz en la visión de Antonio Gómez Robledo», en *Diálogos* (El Colegio de México), nº 113 (1983), p. 22.

220. Véase S. Ramos, *Historia de la filosofía en México*, en S. Ramos, *Obras Completas*, México, UNAM, vol. II, 1985, p. 134.

oposición; ganó la cátedra de artes y le fue conferida por auto del 19 de abril de ese año.[221] Enseñaba filosofía siguiendo el texto de Domingo de Soto, ya que este autor dominico era el establecido.[222] Como resultado de esas lecciones elaboró un curso que no llegó a publicar, y cuyo paradero se ignora. El título era *Summa Philosophiae Scholasticae Patris Dominici de Soto, Ordinis Praedicatorum, in usum Academiae Mexicanae accomodata.* En 1566 fue promovido a la cátedra de prima de teología, y se desempeñó en ella hasta que se la declaró vacante por haberse ido él a España. Allá ganó una cátedra en la Universidad de Osuna.[223]

Por otra parte, se conserva una obra filosófica de fray Francisco Coronel (nacido en Torija, España), titulada *Quaestiones aliquot eruditissimae in libros de anima Primae Partis Divi Thomae*, escrita entre 1589 y 1591.[224] No escribe Coronel su obra en función de Aristóteles, sino de santo Tomás. En ella trata del alma, y examina la definición que da Aristóteles, quien la considera el acto primero del organismo. Distingue el alma del cuerpo, y explica cómo puede ella subsistir después de la muerte de éste, o sea, examina el problema de su incorruptibilidad. Pasa enseguida al alma intelectiva y analiza su carácter de forma unida a una materia, que es el cuerpo; estudia el modo de esa unión y concluye que el alma se encuentra en todo el cuerpo y en cada parte de éste.

Centrándose en el alma, examina si ella es sus potencias o facultades y opta por la negativa; más bien el alma es algo subsistente que *tiene* (no que *es*) esas facultades. Dichas facultades –añade Coronel– se dividen según los objetos a los que tienden sus actos. Así aborda las potencias y virtualidades del alma, tanto en su dimensión vegetativa, como sensitiva e

---

221. Véase C. B. de la Plaza y Jaén, *Crónica de la real y Pontificia Universidad de México*, México, Imprenta Universitaria, 1931, vol. I, p. 28.

222. Véase ibíd., p. 60.

223. Véase J. M. Gallegos Rocafull, op. cit., pp. 294-295.

224. Véase J. Yhmoff Cabrera, *Catálogo de obras manuscritas en latín de la Biblioteca Nacional de México*, México, UNAM, 1975, p. 192.

intelectual. En cuanto a la parte sensible, examina los sentidos, tanto internos como externos. Por lo que hace a la parte intelectiva, estudia la posibilidad que tiene nuestro intelecto de conocer el objeto singular, que es uno de los puntos más difíciles, y explica ese conocimiento no como algo que conoce directamente el intelecto (pues sólo los sentidos pueden conocer directamente lo individual), sino por un acto reflexivo de la misma inteligencia. Por último al alma en su aspecto intelectivo racional, es decir de intelecto discursivo y no sólo aprehensivo (o «intuitivo»). Y cierra su obra tratando sobre el conocimiento que puede tener el alma separada.

También se conserva un comentario manuscrito de fray Juan Amorillo, *Commentaria in primam partem divi Thomae a quaestione 12 ad 14*, en el mismo volumen en que se encuentra la obra de Coronel (es decir el compuesto entre 1589 y 1591). En ese trabajo aborda la cuestión del conocimiento de Dios, a saber, tanto la cuestión del conocimiento que el hombre puede tener de Dios, para lograr de Él algún concepto (según los diversos nombres que se le pueden dar), como la cuestión del conocimiento que Dios tiene de las cosas, o la ciencia propia de Dios.[225]

Fray Juan Contreras nació en México, en cuya universidad estudió y se graduó. En ella desempeñó la cátedra de artes, a partir de 1578, año en que fue nombrado profesor, después de haber explicado las *Summulae* de Soto en el acto de oposición. Enseñó –seguramente siguiendo al mismo Soto– súmulas, dialéctica y física (o filosofía natural). En 1587 renunció a enseñar filosofía, tal vez dolido porque no se le promovía a una cátedra de mayor importancia y prestigio. Sin embargo, aunque se presentó a oposiciones de cátedras de teología (p. ej. a la de prima), no logró ese tipo de docencia.

Por lo que hace a su orden agustiniana, en ella Contreras desempeñó algunos cargos: profesor en el colegio de San Agustín,[226] rector de San Pablo, prior del convento de México,

225. Véase ibíd.
226. Véase J. M. Gallegos Rocafull, op. cit., p. 221.

definidor y provincial (1596).[227] Murió en 1613. Dejó un manuscrito que contenía *Lectiones philosophiae studentium captui accommodatae.*[228]

Hay dos agustinos de apellido Zapata. Uno es Juan Zapata y Alarcón, que aparece en un claustro de la universidad el 10 de noviembre de 1589[229] y como presidente en una defensa de tesis.[230] En el título de dicha tesis se dice: *Has totius dialecticae generales assertiones defendet... in Mexicano S. P. N. Augustini, conventu F. Bernardus Romero Artium liberalium Studiosus sub praesidio et tuttissimo auxilio, literatissimi Patris Joannis Zapata Alarcon, eorundem Artium Lectoris meritissimi. Die 20 mensis Augusti post meridiem. Ex officina Melchioris Ocharte anno 1597.* Se le atribuye además un *Cursus* que no se conserva.[231]

También se le ha atribuido un *De iustitia distributiva* publicado en Valladolid, España, en 1609;[232] pero seguramente se trata de la obra de Juan Zapata y Sandoval, otro agustino, titulada *Fratris Ioannis Çapata y Sandoval, augustiniani... De iustitia distributiva et acceptione personarum ei opposita disceptatio. Pro Noui Indiarum Orbis rerum Moderatoribus, Summisque et regalibus Consiliariis elaborata... Anno 1609, Vallisoleti, excudebat Christoforus Lasso Vaca.*[233]

Por último, también se tiene noticia de una obra que dejó a fines del siglo XVI o comienzos del XVII fray Diego Villarrubia, con el título de *Philosophia Scholastico-christiana*, en tres volúmenes.[234]

---

227. Véase ibíd., p. 296.

228. Véase E. Valverde Téllez, *Bibliografía filosófica mexicana*, Zamora (México), El Colegio de Michoacán, 1989 (edición facsimilar de la 2a. de 1913), t. I, p. 20.

229. Véase C. B. de la Plaza y Jaén, op. cit., vol. II, p. 184.

230. Véase E. Valverde Téllez, op. cit., t. I, pp. 15-16.

231. Véase E. Valverde Téllez, op. cit., t. I, p. 16.

232. Véase J. M. Gallegos Rocafull, op. cit., p. 295.

233. La edición bilingüe, latina-castellana, de esta obra la están publicando en la UNAM Arturo Ramírez Trejo y Mauricio Beuchot.

234. Véase E. Valverde Téllez, op. cit, t. I, p. 23.

3. 4. Jesuitas

En 1572 vinieron a México los primeros jesuitas. La Compañía de Jesús se distinguía en Europa por la labor didáctica que desempeñaba por medio de sus colegios. En ellos se acuartelaron estos religiosos, quedando, por lo general, al margen de la universidad. El padre Pedro Sánchez fundó el primer colegio mayor de los jesuitas en la Nueva España, el de San Pedro y San Pablo, en 1574.[235] Había ya también otros «convictorios» o colegios menores, como el de San Miguel, San Bernardo y San Gregorio –este último para jóvenes indios–. Después se llegaron a fusionar (hacia 1583) para constituir el gran colegio de San Ildefonso.[236] En el Colegio de San Pedro y San Pablo el primer profesor de filosofía fue el padre Pedro López de Parra.[237] El siguiente profesor de filosofía fue el padre Pedro Hortigosa, por varios motivos memorable.

3. 4.1. Pedro de Hortigosa

El padre Pedro de Hortigosa (a veces también Ortigosa) tuvo que ver más con la teología que con la filosofía, pero colaboró a la formación filosófica de los jesuitas mexicanos con un curso de artes y desarrolló varios temas filosóficos en sus obras teológicas.

Pedro de Hortigosa nació en la Villa de Ocaña (Toledo), en 1547. Estudió humanidades en el colegio que los jesuitas tenían en esa localidad. Pasó después a la Universidad de Alcalá, donde estudió filosofía, hasta recibirse de bachiller en artes. Posteriormente, a los 18 años, ingresó en la Compañía de Jesús, en la cual profesó en 1571. Prosiguió sus estudios en el Colegio Máximo de Alcalá, esta vez de teología; sobre esta disciplina

---

235. Véase C. Díaz y de Ovando, *El colegio máximo de San Pedro y San Pablo*, México, UNAM, 1985 (2ª ed.), pp. 14 y ss.

236. Véase D. Mayagoitia, *Ambiente filosófico de la Nueva España*, México, Ed. Jus, 1945, p. 141.

237. Véase ibíd., p. 166.

sostuvo en la Universidad Complutense actos púbicos recordados por su esplendor y excelencia. Sucedió en la cátedra a su propio maestro, el padre Azor, ocupando el mismo nivel que Alonso de Deza y Francisco de Toledo y siendo elogiado incluso por Francisco Suárez.[238]

Pasó a México en 1576, destinado a leer teología, pero sólo había alumnos de filosofía, que habían estado oyendo por breve tiempo al padre Pedro López de Parra. Por eso –como cuenta F. J. Alegre–,[239] se dijo al padre Hortigosa que, si quería alumnos de teología, tendría que formarlos. Y lo aceptó, retomando el curso que había comenzado con ellos el padre López de Parra. Asumió esta cátedra el 19 de octubre de ese año, en el Colegio Máximo de San Pedro y San Pablo, con la intención de preparar buenos filósofos que pudieran pasar después a escuchar sus lecciones de teología. Duró sólo un año enseñando artes, pues pasó con sus alumnos a la disciplina teológica. En la cátedra de filosofía lo sucedió el padre Antonio Rubio, y Hortigosa ocupó la cátedra de teología durante cuarenta años e incluso los de la universidad iban a escucharlo. Tan aceptado era que la misma universidad pidió a la Compañía el honor de graduarlo doctor teólogo, grado que le otorgó en 1582. Continuó enseñando en el colegio jesuita y en una ocasión fue decano de la facultad de teología de la universidad. Con gran fama de hombre sabio y santo, murió el 12 de mayo de 1626.

Entre diversas obras puramente teológicas, tiene algunas relacionadas con la filosofía. Unas entran de lleno en lo que actualmente –según cierta modalidad anglosajona– podemos llamar filosofía de la religión. Así, por ejemplo, varias partes de su tratado *De natura theologiae, de Dei essentia et de perfectionibus*, pues en la cuestión 2ª expone el problema de la existencia de Dios y añade 10 cuestiones acerca de los atributos divinos, y también dedica una cuestión al conocimiento que el

---

238. Véase O. Robles, op. cit., pp. 67-70.

239. Véase F. X. Alegre, *Historia de la Provincia de la Compañía de Jesús de Nueva España*, nueva edición por E. J. Burrus y P. Zubillaga, Roma, Institutum Historicum S. I., 1956-1960.

hombre puede tener de la divinidad. Por otra parte, en su tratado *De fide, spe et charitate*, fechado en 1590, tiene Hortigosa varias dudas o cuestiones acerca de la guerra justa, que pueden tomarse como filosofía política o social. Las resuelve con tres tesis o conclusiones: «1ª. La guerra no siempre es ilícita, sino que puede ser honesta si se hace en las condiciones debidas. 2ª. Tres son las que se requieren para que la guerra sea lícita, a saber, autoridad pública, causa justa e intención recta. 3ª. Cuando falta alguna de ellas, la guerra es ilícita».[240] Y tiene además un *Tractatus de usu auri et argenti apud Novohispanos*, que puede pasar como de filosofía de la economía.[241]

3.4.2. Antonio Rubio

3.4.2.1. Vida

Antonio Rubio nació en la villa de Rueda, cerca de Medina del Campo, en 1548. Pasó después a Alcalá, y en la Universidad Complutense cursa tres años de filosofía, después de los cuales ingresa a la Compañía de Jesús, en 1569, cuando contaba 21 años de edad. Ya en la Compañía, estudió otro año de filosofía y cuatro de teología, en ese mismo Colegio de Alcalá de Henares donde había ingresado a ella. En dicho colegio tuvo como maestro a Francisco de Toledo, por medio del cual le llegó la enseñanza de Domingo de Soto, que había sido maestro de aquél.[242]

---

240. J. M. Gallegos Rocafull, *El pensamiento mexicano en los siglos XVI y XVII*, México, UNAM, 1974 (2a. ed.), p. 207.

241. Según Oswaldo Robles, las dos primeras obras estaban manuscritas en la Biblioteca de la Universidad de México, y la tercera se hallaba manuscrita en la Secretaría de la Iglesia Catedral Metropolitana de México (op. cit., pp. 70-71).

242. Sobre la biografía de A. Rubio, véanse F. X. Alegre, op. cit., t. I; además, W. Redmond, «La *Lógica Mexicana* de Antonio Rubio: Una nota histórica», en *Diánoia*, 28 (1982), recogido en W. Redmond y M. Beuchot, *La lógica mexicana en el siglo de oro*, ed. cit., pp. 243 y ss.

Es enviado a México en 1576 para enseñar filosofía y teología en el Colegio de San Pedro y San Pablo, donde sucedió a Hortigosa en la cátedra de artes. En octubre de 1577 comenzó a leer su curso de filosofía y enseñó esta materia durante cuatro años. Hacia 1580 cambió su docencia a la teología, disciplina que enseñó durante doce años; por lo tanto, deja de leerla hacia 1592. En 1593, dado su prestigio, se le encargó la elaboración de un *Curso de filosofía* y comenzó a prepararlo. Debido a ese prestigio, la provincia jesuítica pidió al padre general el doctorado para Rubio, así como la licencia para que publicara una obra, un curso filosófico o un comentario a santo Tomás. En realidad, el curso filosófico de Rubio consistió en un comentario a Aristóteles siguiendo muy de cerca al Aquinate. También debido a ese merecido prestigio, recibió de la Universidad de México, junto con Hortigosa, la maestría y el doctorado en filosofía y teología. Tales distinciones le fueron conferidas en 1594 y 1595.

En 1600 marchó como procurador de su provincia mexicana a Roma. En parte se le comisionaba esto para que publicara en Europa su obra filosófica, que había escrito en México, donde llevaba ya 25 años. En 1601 recibió de la corona española el permiso para imprimir su lógica y en 1602 fue a España. Al año siguiente, en 1603, su curso filosófico fue aprobado por una exigente comisión y se introdujo como texto obligatorio en la Universidad de Alcalá. Se publicaron sus comentarios a la lógica, y, sin embargo, ya en 1605 se descubrió que no todos cumplían con ese acuerdo mencionado, y el rey proveyó una carta para confirmar esa obligación de enseñar por el curso de Rubio. En vista de esa nueva aceptación, y a petición de los maestros, Rubio escribió los comentarios más breves a la lógica aristotélica, para que pudieran enseñarse en menos tiempo, y así ajustarse a las costumbres complutenses; dichos comentarios más breves se publicaron en 1606 con el nombre de *Logica Mexicana*, que recibió en la edición de Colonia de 1605. Rubio siguió completando su curso (exeptuada la metafísica) con la física y la psicología. Su obra recibió un gran reconocimiento. La muerte le sorprendió en 1615 en plena labor intelectual.

3.4.2.2. *Obra*

Rubio proyectaba abarcar en su curso la lógica, la física y la metafísica (aunque algunas partes de la filosofía natural, sobre los meteoros, y toda la metafísica quedaron en proyecto). Su obra comprende los siguientes títulos: los comentarios amplios a la *Dialectica* de Aristóteles, los comentarios más breves o *Logica Mexicana*, el comentario a la *Physica*, el *De coelo et mundo*, el *De ortu et interitu* y el *De anima*.[243] Todas estas obras tuvieron numerosísimas ediciones, lo que muestra el aprecio que se las tenía.[244]

3.4.2.3. Teorías

Por influencia del humanismo, se había disminuido la tradición sumulista y se había incrementado la atención al texto de Aristóteles; por eso la obra de Rubio, a pesar de ser un curso, consiste en un comentario al Estagirita.

Esto se ve ya desde su lógica; ese comentario a la dialéctica aristotélica abarca la *Eisagoge* de Porfirio y, de Aristóteles, las

---

243. Sobre la bibliografía de Rubio, véase W. Redmond, *Bibliography...*, ed. cit., pp. 84-85, nº 626-632. Véase También I. Osorio Romero, *Antonio Rubio en la filosofía novohispana*, México, UNAM, 1988, pp. 75-83.

244. *Commentarii in universam Aristotelis Dialecticam*, Alcalá, 1603; Colonia, 1610; 1613; *Logica Mexicana... hoc est Commentarii breviores et maxime perspicui in universam Aristotelis Dialecticam*, Colonia, 1605; Valencia, 1606; 1607; Cracovia, 1608; Colonia, 1609; Alcalá, 1610; Lyon, 1611; 1613; Alcalá, 1613; París, 1615; Colonia, 1615; Valencia, 1615; Lyon, 1617; 1620; Colonia, 1621; Madrid, 1623; Lyon, 1625; Brescia, 1626; Colonia, 1634; Londres, 1641; *Commentarii in octo libros Aristotelis de Physico auditu...*, Madrid, 1605; Valencia, 1606; Colonia, 1610; Valencia, 1610; Lyon, 1611; Alcalá, 1613; Colonia, 1616; Lyon, 1618; 1620; Alcalá, 1620; Brescia, 1626; Colonia, 1629; Lyon, 1640; *Commentarii in libros Aristotelis de coelo et mundo*, Madrid, 1615; Lyon, 1616; Colonia, 1617; Lyon, 1620; 1625; Colonia, 1626; Brescia, 1626; *Commentarii in libros Aristotelis de ortu et interitu*, Madrid, 1609; Lyon, 1614; Madrid, 1615; Colonia, 1619; Lyon, 1620; Alcalá, 1620; Lyon, 1625; Brescia, 1626; *Commentarii in libros Aristotelis Stagiritae Philosophorum Principis de Anima*, Alcalá, 1611; Lyon, 1613; Colonia, 1613; Madrid, 1616; Lyon, 1620; Brescia, 1626.

Categorías, el *Peri hermeneias*, los *Analíticos*, tanto *Primeros* como *Segundos*, los *Tópicos* y los *Elencos*; en fin, el *Organon* completo.[245]

Su tendencia es la de una escolástica moderada, sin los defectos de la decadente, y bajo el influjo sano del humanismo en la pedagogía, que llevaba a una simplificación de los materiales. Comienza con los consabidos temas introductorios acerca de la lógica misma. La dialéctica es necesaria en los niveles no rudimentarios de la ciencia y es útil por lo menos –si no imprescindible– en sus inicios; ella misma es ciencia, porque demuestra conclusiones a partir de principios evidentes y es además arte porque añade reglas de procedimiento y de aplicación que se siguen en la práctica; es, pues, especulativa y práctica, porque contempla su objeto y construye razonamientos; y ese objeto suyo de estudio es el ente de razón o pensado.

En lo tocante a la *Eisagoge* de Porfirio, resalta el tratamiento que Rubio hace del problema de los universales. Combate el nominalismo y el platonismo, adoptando una postura intermedia, aristotélico-tomista. Lo único que existe en la realidad son los entes individuales, de manera propia. Los universales sólo puede decirse que existen en la mente, aunque fundados en las cosas de las que la mente los abstrae; por eso se dice que las naturalezas universales existen en las cosas de manera material o fundamental (porque en ellas se fundamentan), pero sólo en la mente de manera formal o propia. Dicho de otra manera, en contra de los nominalistas asevera que los universales tienen realidad material o fundacional o fundamental en las cosas, pero sólo tienen realidad formal en la mente –y no en las cosas, ni mucho menos separada de las cosas, en contra de los platónicos. Lo universal existe en muchos, por ejemplo el hombre o la humanidad en los individuos humanos u hombres individuales, y por ello es predicable de muchos; es decir el ser universal tiene como consecuencia el ser predicable.

245. Para nuestra exposición emplearemos la edición del *Curso* de Rubio hecha en Lyon 1620, a saber, Lugduni,Sumptibus Antonii Pillehotti, 1620.

Pues bien, hay cinco modos de ser predicable, y a esos cinco predicables se reducen todos los otros modos de predicabilidad que pueden encontrarse. Los predicables son entes de razón, y el ente de razón sólo existe *obiective* u «objetivamente» en un sentido muy especial: a saber, como objeto de pensamiento, como objeto de la mente.[246]

Rubio expone los cinco predicables separadamente y pasa a los predicamentos o categorías aristotélicas. Ahora bien, Aristóteles colocaba a la entrada de ellas los ante-predicamentos, que son modos de predicación especial, a saber, los denominativos, los unívocos y los equívocos; y como los equívocos son dos; los casuales y los sistemáticos o análogos, por eso Rubio trata aquí de la analogía. Estudia la naturaleza de ésta y su división; el tipo de abstracción del análogo con respecto a los analogados; la analogía que se da entre Dios y las creaturas; la analogía que media entre las creaturas mismas, a saber, entre la substancia y los accidentes y después entre estos últimos. Expone en seguida cada uno de los diez predicamentos o categorías aristotélicas. Y acaba esta parte tratando los pospredicamentos, que son las relaciones que se pueden dar entre algunas de las categorías; tales relaciones son la oposición, la prioridad (o anterioridad), la simultaneidad, la traslación y los modos de tener.

Pasa luego Rubio a comentar el *Peri hermeneias* o *De la interpretación*, con los elementos principales de la filosofía aristotélica del lenguaje. Allí expone los elementos de la proposición, que son el nombre y el verbo (ya que con ellos se tienen de alguna manera el sujeto y el predicado, y con ellos se constituye la oración, y la clase principal de la oración es la proposición u oración asertiva). Explica la proposición diciendo que su naturaleza es más el afirmar una cosa de otra que el manifestar la verdad o la falsedad; añade la clasificación de las proposiciones, una de cuyas clases principales es la categórica,

---

246. Véase M. Beuchot, *El problema de los universales*, México, UNAM, 1982, pássim.

junto con la hipotética, y ve las relaciones entre proposiciones, como la oposición, la equipolencia, etc.

Al respecto dice que las *Categorías* estudiaban la primera operación de la mente, que es la aprehensión de los elementos simples; en cambio, la segunda operación, a saber, la composición de elementos en la proposición, se estudia al comentar el *De interpretatione*; y, por último, los restantes libros del *Organon* estudian la tercera operación de la mente, que es el raciocinio, principalmente el silogismo.

Así, los *Analíticos primeros* estudian al silogismo en general, y los otros libros lógicos estudian al silogismo en alguna de sus especies: los *Analíticos segundos*, el silogismo científico, demostrativo o necesario; los *Tópicos*, el silogismo probable o contingente, y los *Elencos* el silogismo falaz o sofístico. En los *Analíticos primeros* el objeto apropiado es el silogismo; dentro de esa obra se expone la naturaleza y división del mismo; y, de acuerdo con su división en modos y figuras, se dan las reglas para la conversión de los modos imperfectos a los perfectos (de la primera figura). En los *Analíticos segundos*, al hablar del silogismo científico o demostrativo, se ve la estructura de la ciencia[247] a partir de sus principios apodícticos (necesarios, universales y evidentes) hasta las conclusiones que se obtienen, y cuya extracción es justamente el trabajo científico. Todo ello se ve en conexión con los problemas gnoseológicos de la fe humana y la certeza, relacionados con los otros problemas del criterio de verdad. En los *Tópicos*, al tratar del silogismo probable o contingente, se expresan muy en resumen los elementos y tópicos o reglas inferenciales de la discusión.[248] Y en los *Elencos*, al tratar del silogismo falaz o de los sofismas, se establece, por así decir, lo que no debe hacerse en la lógica, al

---

247. Véase W: Redmond, «Lógica y ciencia en la *Lógica Mexicana* de Rubio», en *Quipu. Revista latinoamericana de historia de las ciencias y la tecnología*, nº 1, enero-abril de 1984, recogido en W. Redmond y M. Beuchot, *La lógica mexicana en el siglo de oro*, ed. cit., pp. 273 y ss.

248. Véase M. Beuchot, «Los tópicos dialógicos en la *Lógica Mexicana* de Antonio Rubio», en *Philosophica* (Valparaíso, Chile), en prensa.

enseñar a argumentar a través de lo que son vicios argumentativos que se deben evitar.

Rubio pasa a defender las ideas filosófico-naturales de Aristóteles. Después de algunos preámbulos, como la división de la filosofía en física o natural y metafísica o supranatural, y una mínima historia de la filosofía, trata del estatuto epistemológico de la física: su cientificidad y su objeto. La cientificidad de esta disciplina es especulativa, con carácter de ciencia unitaria y no dispersa, y su objeto es el ente móvil. Respecto a la división de la filosofía natural o física, Rubio la secciona según algunas obras de Aristóteles, cada una de las cuales estudia el ente móvil bajo un aspecto diferente. En la *Physica*, el Estagirita examina los principios y causas de las cosas naturales; en el *De coelo et mundo*, los principios del movimiento local y los elementos de la astronomía; en el *De ortu et interitu*, los principios del movimiento o cambio substancial de la generación y la corrupción; en el *De meteoris*, el movimiento de generación y corrupción de algunos mixtos imperfectos; en el *De anima*, el principio del movimiento vital; y en la *Historia animalium* y en un tratado perdido sobre las plantas, el movimiento del cuerpo que tiene alma sensitiva o vegetativa. De estos dos últimos libros (sobre los meteoros y los animales) Rubio no dejó comentarios.

Al entrar en los libros *Físicos*, Rubio se pregunta si –puesto que se ha dicho que hay que proceder de lo más conocido a lo menos conocido– conviene comenzar por los efectos y pasar a las causas –como también se hace en la ciencia experimental posterior–; pero contesta que las causas y principios por los que hay que comenzar son los que demuestran las propiedades o «*passiones*» de las cosas físicas, y ésos son fácilmente asequibles, a través de las operaciones de las cosas mismas. Inquiere además por qué clases de causas demuestra la física, y encuentra que por todas. Y se detiene en algunas otras cuestiones liminares sobre el método.

Aborda, pues, el tratamiento de los principios de los seres naturales corpóreos. Trata algo acerca de los modos y términos de las cosas (es decir sus límites o el «*incipit*» y el «*desinit*» de

cada uno). Entra a la cuestión de los principios, definidos por el Estagirita como aquellas cosas que no se hacen de otras, sino que componen a las demás, y analiza esa definición. De los principios se sigue la contrariedad –que hay entre ellos–, la cual posibilita el cambio o mutación, el movimiento. Dicho movimiento se da donde hay materia, forma y privación de ésta. Acerca de ellos encara las cuestiones escolásticas típicas: si la materia es una y la misma para todas las cosas físicas o naturales, si es meramente potencial o tiene ya un acto propio por virtud del cual pueda subsistir independientemente de la forma y sus propiedades. En cuanto a la forma, inquiere si se educe de la potencialidad de la materia, si puede subsistir sin la materia (por ejemplo en el caso del alma humana), si hay multiplicidad o unidad de formas en el compuesto substancial, etc. Acerca de la privación se pregunta si es tan sólo un ente de razón o le compete algún tipo de realidad, etc.

Pasa a la naturaleza y a las causas. Expone a Aristóteles en cuanto a la existencia, esencia y división de las causas (la cuarteta aristotélica: material, formal, eficiente y final), expone su causalidad primera y segunda, y añade algo sobre la causa ejemplar, relacionada con la formal. Estudia además el azar y el *fatum* o la fatalidad. Después de ello toca el turno –siguiendo el orden aristotélico y escolástico de exposición– al infinito (si es actual o potencial y si puede ser conocido por el hombre), al lugar y al tiempo, al vacío y al continuo, a la relación entre motor y móvil y al fenómeno del movimiento en su extensión; pasa luego a la duración y al comienzo de las cosas y llega al Primer Motor. Termina con el movimiento recto y el reflejo, y el movimiento violento.

Por lo que toca al tema del alma, comienza tratando cómo entra en la física, cómo se divide esta ciencia y para qué sirve. Estudia la naturaleza o definición del alma, sus clases –vegetativa, sensitiva y racional o espiritual– y sus relaciones, sobre todo cómo forman una sola en el compuesto humano, y encuentra que es porque lo más perfecto puede reunir y realizar lo más imperfecto y sus funciones correspondientes. Pasa a la animación, si el alma tiene una sede particular o informa todo el

cuerpo y cómo. Vienen entonces las potencias o facultades del alma, con las consiguientes dificultades de si son distintas del alma y con qué clase de distinción; y además viene el problema de cómo se distinguen las facultades entre sí, al que responde que por sus objetos. Estudia las potencias del alma vegetativa, las de la sensitiva y las de la racional, principalmente el entendimiento, y culmina con las almas separadas del cuerpo.

En el orden aristotélico, toca el turno a los libros de la generación y la corrupción; por ello Rubio trata la generación, la corrupción, la alteración, el aumento, la disminución, la mezcla de los elementos simples formando compuestos y las cualidades primarias de los simples. Se exponen el sujeto y los términos (*a quo* y *ad quem*) de la generación, así como la generación substancial –que es instantánea– y la alteración. De la corrupción establece el dominio (los cuerpos sublunares), su relación con la generación y el alcance de la corrupción de un cuerpo hasta su materia prima. La alteración es sucesiva, en intensión (o intensidad) y extensión, estudia sus grados y su sujeto. Explica el aumento o crecimiento de los vivientes mediante la nutrición, añade la rarefacción y la condensación, la acción y la reacción y los mixtos o mezclas que se dan en los entes compuestos. Habla además de las cualidades primarias de los elementos; explora si son formas substanciales o accidentales y cuál es su modo de estar en los elementos. Aborda después el problema de la generación recíproca de los elementos. Luego sigue con los temperamentos de los cuerpos mixtos. Finaliza con el problema de si una misma cosa puede reproducirse con su misma identidad numérica (y añade temas curiosos –que nos suenan a los últimos avances de la biología, por ejemplo el de los clones– como el de si un hombre muerto puede ser reproducido o si puede resucitar de modo natural, y si Dios puede reproducir con identidad numérica la misma cosa que ya se ha extinguido; preguntas que no nos parecen tan descabelladas en vista de los duplicados de seres vivos que hace la ciencia actualmente a partir de minúsculas células de ellos mismos).

Se llega por fin a los libros del cielo y del mundo universo.

En ellos Rubio trata los elementos que componen el cosmos, a saber, las cuatro esencias físicas: el agua, el aire, el fuego y la tierra, así como la quinta esencia o cielo. Aquí aborda la naturaleza del universo, sus divisiones y propiedades; los cuerpos celestes en su definición, movimientos y propiedades; los elementos y sus relaciones. La naturaleza del universo es perfecta –dice, anticipándose a Leibniz y su optimismo universal– con la perfección propia de la creatura; lo celeste es más perfecto que lo sublunar; los cuerpos celestes son ingenerables e incorruptibles; con argumentación filosófica no se puede probar que sólo haya este mundo universo y no muchos mundos, aunque ayudados por la fe podemos concluir que es más conveniente que sólo haya uno. Los cuerpos celestes, por otra parte, no son animados, como creían los antiguos, y por eso los seres vivos son más perfectos que ellos; admite las influencias de los astros sobre las cosas terrenales, tanto sobre los minerales como incluso sobre algunos animales muy imperfectos que surgen de la materia corrupta –dice, manteniendo todavía la idea de la generación espontánea–, y aun sobre el hombre, en menor escala, es decir influyen en sus acciones. Sin embargo, niega que se alcance a saber mediante los astros los sucesos futuros; y acaba esta parte diciendo que son los ángeles quienes mueven los cuerpos celestes. Termina con una parte dedicada a los cuatro elementos –ya mencionados–; dice que la Tierra es el centro del universo; y, aferrado a ideas tradicionales en cosmología, sostiene que la Tierra es inmóvil, por su gravedad e inclinación, por más que varios de los científicos de esa época ya sostuvieran que se mueve de occidente a oriente.

Es un curso muy amplio, como hemos visto, el que escribió el padre Antonio Rubio, por más que no haya escrito la metafísica (que tenía proyectada, a pesar de cierto regusto nominalista que se percibe en su obra). Lo que hemos de comentar, de manera evaluativa, es sólo que, a pesar de la gran vigencia actual de sus ideas lógicas y ontológicas, encontramos esa caducidad de sus ideas cosmológicas y físicas en las cuales se ve que le pesa una tradición que se había detenido ante los avances de la ciencia experimental, incluso con cierto desdén

por la experiencia, actitud que –como sabemos– hubieran reprobado tanto Aristóteles como santo Tomás.

3.4.3. Antonio Arias

Nació en Valladolid, España, en 1565 y murió en México el 10 de julio de 1603.[249] Tras haber ingresado a la Compañía de Jesús el 16 de octubre de 1581, fue uno de los primeros y más preclaros jesuitas que pasaron a la Nueva España. Estuvo dedicado a la enseñanza en el Colegio de San Pedro y San Pablo, cuya fama acrecentó. Desempeñó también algunos cargos en la provincia mexicana de la Compañía de Jesús (secretario y procurador de la congregación de la Anunciación). A pesar de haber muerto muy joven, a los 39 años de edad, su gran talento le permitió dejar una considerable producción escrita.

En el Colegio de San Pedro y San Pablo profesó la filosofía y la teología. Dentro del campo de la filosofía, se dedicó en especial a la cosmología o filosofía natural. En esa línea dejó algunas obras filosóficas notables.[250]

Sus obras filosóficas conocidas son preponderantemente apuntes de clase; en algunos de esos apuntes manifiesta escasa originalidad, pues sigue muy de cerca al pensador jesuita español Francisco de Toledo.[251] En ocasiones se reduce a resumirlo; otras veces, comenta y defiende sus doctrinas acudiendo a las autoridades de Aristóteles, santo Tomás, Pedro da Fonseca y Domingo de Soto; pocas veces añade por su cuenta algunas cuestiones difíciles e importantes. A este grupo de obras

---

249. Véanse M. Beuchot, «Arias, Antonio, S.J.», en J. R. Alvarez (ed.), *Enciclopedia de la Iglesia Católica en México*, México, Enciclopedia de México, 1982, vol. I, pp. 330-331; F. X. Alegre, op. cit., t. I; véase también A. Pérez de Rivas, *Crónica y historia de la Provincia de la Compañía de Jesús de México en Nueva España*, México, 1896.

250. Véase J. E. Uriarte y M. Lecina, *Biblioteca de escritores de la Compañía de Jesús pertenecientes a la antigua asistencia de España desde sus orígenes hasta el año de 1773*, Madrid, 1925-1930.

251. Véase J. M. Gallegos Rocafull, op. cit., pp. 287-289.

pertenecen las siguientes: *Illustris explanatio Commentariorum P. D. Francisci Toleti, S. J. in octo libros Aristotelis de Physica Auscultatione per Reverendum Admodum Patrem Antonium Arias, ejusdem Societatis et Philosophiae in celebri Mexicanorum Academia professorem* y *Aliqua notatu digna super Commentaria P. D. F. Toleti in libros Aristotelis de Generatione et Corruptione.*

En otros escritos se muestra más original, y no sólo añade cuestiones y escolios a los autores antiguos y medievales (Aristóteles, Euclides, Juan de Sacrobosco), sino hasta observaciones y análisis propios; por ejemplo, acerca del calendario, de la construcción de relojes y sobre los fenómenos meteorológicos y astronómicos, según la ciencia de su tiempo. Tal se ve en sus obras manuscritas: *In libros Aristotelis de Coelo scolia quaedam et praecipuae quaestiones; De rebus metheorologicis*; y *Tractatus de Sphera Mundi partim ex veterum astronomorum partim ex recentiorem doctrina et observatione collectus per doctissimum P. Antonium Arias, Societatis Jesu.* Tiene además –escrito entre sus ocupaciones como catedrático de Biblia– un curioso tratado *De lingua originali.* En realidad, Arias fue un gran lingüista y filólogo; pues, en sus trabajos de exégesis bíblica sigue el texto latino oficial (*Versio Vulgata*), toma en cuenta el texto hebreo, el texto arameo (él lo llama, como se hacía, «caldeo»), el texto griego (*Versio Septuagintae*) y otros textos latinos. Toda esa erudición le sirvió para darse a la especulación en busca de la lengua original humana. Es un preludio de otros trabajos semejantes en la filosofía del lenguaje (las posteriores investigaciones sobre la *grammatica universalis* de los modernos).

SIGLO XVII

1. Panorama general

Nos resulta sumamente problemático interpretar el siglo XVII mexicano, que algunos han querido ver tan simple y, sin embargo, es tan paradójico. Por una parte, está lleno de apariencias de quietud y de contento, da la impresión de estar lleno de bonanza económica, de paz y estabilidad políticas, incluso se muestra como un período de conservación y profundización en el ámbito del saber; y, por otra parte, aparece con una injusta represión de las bases populares, con un absolutismo exorbitado y con una elitista distribución de la cultura, que era, para esa época, comparable con la de la metrópoli, pero casi completamente reservada a los españoles, tanto peninsulares como criollos, que abrazaban el estado clerical.

Ciertamente el clero mexicano del siglo XVII se encontró con una situación más holgada que la de los heroicos misioneros del siglo anterior. Ya no se trataba tanto de conquistar almas para la fe, sino de conservar –y, sobre todo, de conservar en orden– a esa inmensa multitud de indios que estaban, eso sí, con un cristianismo todavía incipiente y, además, mal adoctrinados. Esto provocó que el número de los clérigos aumentara en demasía, y que muchos buscaran el estado clerical no por auténtica vocación, sino para vivir cómodamente en fastuosos conventos. Tanto peninsulares como criollos –y hasta

mestizos e indios– nutrieron los conventos con personal y trabajo.[252] Pero aun en esta situación de relajación y decadencia hubo –como en todas las épocas y situaciones– clérigos que tomaron muy en serio su labor intelectual y de lucha por el bien común de la sociedad, esto es, de la justicia y la libertad. Con todo, reinaba un ambiente general de estancamiento. Contra ese ambiente tuvieron que luchar personalidades como fray Juan de Zapata y Sandoval, don Carlos de Sigüenza y Góngora y sor Juana Inés de la Cruz. Octavio Paz se duele de la falta de profundización filosófica y teológica en esta época, tanto en la metrópoli como en la colonia: «La doctrina estaba hecha y se trataba sobre todo de vivirla. La Iglesia se inmovilizaba en Europa, a la defensiva. La escolástica se defiende mal, como las pesadas naves españolas, presa de las más ligeras de holandeses e ingleses. La decadencia del catolicismo europeo coincide con su apogeo hispanoamericano: se extiende en tierras nuevas en el momento en que ha dejado de ser creador. Ofrece una filosofía hecha y una fe petrificada, de modo que la originalidad de los nuevos creyentes no encuentra ocasión de manifestarse. Su adhesión es pasiva. El fervor y la profundidad de la religiosidad mexicana contrastan con la relativa pobreza de sus creaciones. No poseemos una gran poesía religiosa, como no tenemos una filosofía original, ni contamos con un solo místico o reformador de importancia».[253] Si tenemos por criterio la originalidad, ciertamente que la Nueva España fue dependiente de lo que se estudiaba en el Viejo Mundo en ese momento; pero hubo un desempeño competente, tanto en la filosofía escolástica, como en la incipiente filosofía moderna (Bacon, Descartes, etc.) y en la misteriosa filosofía hermética.

Sobre ese complejo México del siglo XVII nos dice Fernando Benítez: «La Nueva España no era un país próspero y pacífico como afirman los escritores amantes del virreinato. Era una

252. Véase I. A. Leonard, *La época barroca en el México colonial*, México, FCE, 1974, pp. 74-75.

253. O. Paz, «Un mundo en otro», en *El peregrino en su patria, México en la obra de Octavio Paz*, I, México, FCE, 1989 (reimpr.), pp. 111-112.

enorme colonia cuya prosperidad monopolizaban el alto clero, los latifundistas, los comerciantes y los mineros, y de ningún modo un reino justo, ordenado y tranquilo. Dos motines sangrientos estallaron en la ciudad de México en 1624 y en 1692. Centenares de negros rebeldes fueron degollados. La inquisición organizó sus crueles autos de fe, los indios se rebelaron en el norte, en el istmo de Tehuantepec y en Yucatán, y si hubo largos periodos de paz, esta paz la impusieron la cárcel, el destierro, el garrote, la horca, las hogueras inquisitoriales y la represión interiorizada».[254] Pero también en esta misma época llena de la injusticia de los poderosos hubo voces de los mismos clérigos intelectuales que clamaron contra ella, como, en alguna medida, el venerable obispo Palafox y Mendoza, que escribió una defensa de los indios[255] y, sobre todo, los defendió en la práctica de la plaga que sustituyó a la encomienda –ya abolida–, a saber, los alcaldes mayores y los corregidores; también como fray Miguel Aguayo, franciscano, el padre Francisco Coello, jesuita, y fray Alonso Noreña, dominico que había acompañado a Las Casas, quienes se opusieron a los que escribían contra la libertad de los indios. Y es asimismo el tiempo en que algunos macehuales, o indios pobres, lograron sobresalir: «Ése fue el caso de don Nicolás del Puerto, indio, catedrático de retórica y luego de cánones en la universidad, canónigo de México y obispo de Oaxaca, que fue llamado el Cicerón de los estrados de México y el Salomón mexicano, y en otro orden, el del jesuita indio Juan Esteban, natural de Tepotzotlán, quien "tuvo tal industria, casi instinto, de enseñar a leer y a escribir y tuvo en ello tanto crédito, que desde España le traían niños para que lograsen su enseñanza"».[256] En la defensa de los criollos y de los indios para los puestos públicos se singularizó fray Juan de Zapata y

---

254. F. Benítez, *Los demonios en el convento. Sexo y religión en la Nueva España*, México, Eds. Era, 1985, p. 13.

255. Véase J. de Palafox y Mendoza, «De la naturaleza del indio», en *Obras del Ilustrísimo, Excelentísimo y Venerable Siervo de Dios Don Juan de Palafox y Mendoza*, Madrid, Imp. de D. Gabriel Ramírez, 1762, vol. X, pp. 444-493.

256. J. M. Gallegos Rocafull, *El pensamiento mexicano en los siglos XVI y XVII*, México, UNAM, 1974 (2ª ed.), p. 51.

Sandoval, agustino, con un excelente tratado sobre la justicia distributiva. Y también pertenece a esta historia don Carlos de Sigüenza y Góngora, el criollo que cultivó los estudios indígenas y fue un antecedente del nacionalismo mexicano.

De esta manera, atendiendo a tales muestras de intelecto y virtud, resulta comprensible que ya al comenzar el siglo, Bernardo de Balbuena ensalzara entusiasta la cultura que se veía en México. Aludiendo, por ejemplo, a la universidad, decía del posible visitante de esta ciudad:

> Si quisiera recreación, si gusto tierno
> de entendimiento, ciencia y letras graves,
> trato divino, don del cielo eterno;
> si en espíritu heroico a las suaves
> musas se aplica, y con estilo agudo
> de sus tesoros les ganzúa las llaves;
> si desea vivir y no ser mudo,
> tratar con sabios que es tratar con gentes,
> fuera del campo torpe y pueblo rudo;
> aquí hallará más hombres eminentes
> en toda ciencia y todas facultades,
> que arenas lleva el Gange en sus corrientes;
> monstruos en perfección de habilidades,
> y en las letras humanas y divinas
> eternos rastreadores de verdades.
> Précianse las escuelas salmantinas,
> las de Alcalá, Lovaina y las de Atenas
> de sus letras y ciencias peregrinas;
> précianse de tener las aulas llenas
> de más borlas, que bien será posible,
> mas no en letras mejores ni tan buenas;
> que cuanto llega a ser inteligible,
> cuanto un entendimiento humano encierra,
> y con su luz se puede hacer visible,
> los gallardos ingenios desta tierra
> lo alcanzan, sutilizan y perciben
> en dulce paz, o en amable guerra.[257]

257. B. de Balbuena, *Grandeza Mexicana*, México, UNAM, 1954 (2ª ed.), pp. 59-61.

A pesar de los tonos ciertamente barrocos y exagerados de Balbuena, se percibe que en México se encontraba un aceptable ambiente intelectual, aunque quizá no tan maravilloso en la teoría ni en la práctica de la justicia como en el siglo anterior. Frente al siglo XVI, el XVII aparece como más pálido y menos impresionante. Con la peculiaridad de que la mayoría de los testimonios escritos que se reportan de ese siglo no han llegado hasta nosotros. Y no era un caudal exiguo, no sólo en la universidad sino también en los diversos colegios de las distintas órdenes religiosas, que algo brillaban por su ciencia y virtud, como lo dice otra vez ampulosamente el propio Balbuena:

De la española antorcha que encendida
alumbra el mundo y reformó la tierra,
también del tronco de Guzmán nacida,
el clarín santo, a cuyo son de guerra
tiembla el intelecto, el suelo goza y mira
más luces que el octavo cielo encierra.
Su templo, casa y su riqueza admira,
y el púlpito que dió a su regla el nombre
y a soplos, letras y virtud inspira;
y a la que de humildad puso renombre
el Serafín, en quien está el retrato
del nudo celestial de Dios hecho hombre;
con los que de su misma regla y trato
siguen descalzos de virtud la senda,
y al mundo dan de pie ventero ingrato.
Del famoso Augustino la gran prenda,
en santidad y letras rico erario,
del libre mundo concertada rienda;
la Compañía y santo relicario
del nombre de Jesús, su gran concierto
de profesos, colegio y seminario,
adonde al cielo vivo, al mundo muerto,
está el único fruto que pariste
de tu sangre y virtud precioso injerto;
ángel en todo, porque en todo fuiste
su madre, y alma y cuerpo le criaste
con la doctrina y leche que le diste.

La estrecha regla, donde en fino engaste
resplandece la gloria del Carmelo,
sin que el brocado entre el sayal se gaste;
del pío Mercedario el santo celo
en rescatar, conforme a su instituto,
los cuerpos y las almas para el cielo;
y del monje antiquísimo de luto
que en el monte Casino por su mano
rompió de Apolo el simulacro bruto;
de la fría Nursia alumno soberano,
hasta en el nombre singular bendito,
nueva grandeza al suelo mexicano.[258]

Era notable esta aportación de las mencionadas familias religiosas, compitiendo en intelectual rivalidad las tres escuelas principales de tomistas, escotistas y suarecianos. Estos últimos, pertenecientes a la Compañía de Jesús, hacían apenas su aparición en el campo de batalla, contra los escotistas franciscanos, pero, sobre todo, contra los tomistas, que eran los demás, principalmente los dominicos.

Para estudiar la filosofía novohispana del siglo XVII atenderemos a las distintas órdenes religiosas que descollaron en ella, a los clérigos seculares y a esa monja extraordinaria que fue sor Juana.

2. *Franciscanos*

En el siglo XVII se ve más auge de filósofos franciscanos que en el siglo anterior, dado que ya tenían un poco de desahogo en la evangelización que les habían encomendado. Por ejemplo, nos han quedado noticias de que, al comenzar este siglo, pasó por México fray José de Gabalda, valenciano; era en 1608 e iba destinado a Guatemala, pero hubo de detenerse en México para acabar sus estudios, tras lo cual enseñó en Guatemala, y dejó

258. Ibid., pp. 110-112.

manuscrito un *Comentario a las Sentencias* (es decir a la obra de Pedro Lombardo); pero, según atestigua Beristáin, cuando Gabalda ya había muerto su obra fue vendida –por incuria e irresponsabilidad de sus conventuales– como papel de envolver.[259]

En cambio, se conserva en la Biblioteca Nacional otro comentario a las *Sentencias* escrito por fray Pedro de Leyva, donde trataba de resaltar la doctrina de Juan Duns Escoto, el principal doctor de su Orden, y que comienza así: *Incipiunt proemiales quaestiones super prologum Primi Sententiarum a nostro clarissimo necnon sapientissimo Patre Fratre Petro de Leiva, nuper et acutissime (quia scotice) enucleatae in hoc Sanctae Barbarae... Angelopolitano coenobio, Die Januarii 17a. Anno Dni 1620.* Dicho comentario está, pues, fechado en el convento de Puebla en 1620.

También se registra el paso por nuestro país del célebre fraile Buenaventura Salinas. Había nacido en Lima y desempeñó muchos cargos en su Orden, por el último de los cuales tuvo que ir a México en 1646. Fue acérrimo defensor del criollismo y escribió una *Apología por los criollos.* Dejó listo para la imprenta un *Cursus Philosophiae*, que debía publicarse en Roma, pero no se imprimió y se ha perdido su rastro. Salinas murió en Cuernavaca en 1653.

Otro *Curso* de filosofía escotista lo escribió fray Francisco Cruz, quien a comienzos del siglo había pasado de la provincia de San José a la de San Diego. En esta última enseñó y su obra era precisamente la compilación de sus lecciones, para uso de los estudiantes de esa provincia. Pero se ignora el paradero del manuscrito. Su autor murió, siendo calificador del Santo Oficio, en 1655.

Por ese tiempo (1658) se fundó en la universidad –para los franciscanos– la cátedra de Escoto, que, aunque era de teología,

---

259. Véanse J. M. Beristáin de Souza, *Biblioteca Hispano Americana Septentrional*, México, Eds. Fuente Cultural, 1947 (3a. ed.), v. 2, p. 323, nº 1232 y J. M. Gallegos Rocafull, *El pensamiento mexicano en los siglos XVI y XVII*, México: UNAM, 1974 (2ª ed.), p. 317.

influyó mucho en el acrecentamiento del cultivo de la filosofía escotista. Es una filosofía muy aguda y fina, acorde al epíteto de «el sutil» que había recibido Escoto, cosa de la que se era muy consciente en ese entonces, como lo muestra una de las chanzonetas (jocosas) de los maitines de San Pedro en la catedral de México (1654), en son de burla:

> A los cojos, los difuntos
> hechos justillos se siguen,
> más pálidos que el temor
> y más que la noche tristes.
> Reparando de la vida
> comas, ápices y tildes,
> ya Valerios por lo flaco,
> ya Escotos por lo sutiles,
> con profundas reverencias
> a Pedro cantan los Kyries,
> y han dado en querer hacer
> de Réquiem a los maitines.[260]

Don Emeterio Valverde Téllez habla de una obra de fray Juan de Almanza, titulada *Disputationes una cum sectionibus in Universam Aristotelis Philosophiam, octo libros comprehensam, anno 1660.* Valverde dice que esa obra estaba en el convento franciscano de Querétaro.[261] Y él mismo habla de otra obra filosófica que no se conserva: era de fray Martín de Aguirre. En la portadilla decía: *Lógica del Padre Letr. F. Martin de Aguirre*, y en la hoja siguiente: *Incipiunt trienales scholasticae controversiae utinam feliciter super universam, naturalem, rationalem et supernaturalem Philosophiam iuxta mentem Subtilissimi Praeceptoris, N. Joannis Duns Scoti... per Fratrem Martinum ab Aguirre liberalium artium lectorem elaboratae... in hoc divi Bernardini vulgo de Xochimilco coenobio Anno Domini 1687*

260. *Nocturno* III/III, en A. Méndez Plancarte (ed.), *Poetas novohispanos, segundo siglo (1621-1721), parte primera*, México,UNAM, 1944, p. 82.
261. Véase E. Valverde Téllez, *Crítica filosófica*, México: Sucs. de Fco. Díaz de León, 1904, p. 51.

mense Februario die vigesimo quinto hora nona ante meridiem. Este manuscrito de 1687 contenía, en cuanto a la lógica, las *Summulae* y la *Dialectica magna*, copiadas por fray Blas de Carmona y de San José. Valverde afirma que estaba en el Museo del padre Chaparro, en Temascalcingo, pero Gallegos Rocafull lo da por perdido,[262] como parece ser lo que ocurrió con la obra de este franciscano del convento de Xochimilco.

Por último, apareció ante nuestra consideración fray Andrés Borda (o Bordas), que era mexicano y sobresalió en la universidad, donde fue catedrático de Escoto durante veinte años. Se han perdido sus manuscritos filosóficos *De qualitate qualificabilium propositionum* y *Commentaria in Scoti Quodlibeta.* De sus escritos sólo se publicó, en 1708, una *Solución de la Real y Pontificia Universidad de México a las catorce cuestiones propuestas por los RR. PP. belemitas.* Fue, por lo tanto, muy diestro en Derecho Canónico, además de serlo en filosofía y teología.[263]

3. Dominicos

Tanto en sus colegios como en la universidad (en la cátedra de santo Tomás, fundada en 1617), los dominicos siguieron desplegando su labor intelectual, en la docencia y en los escritos, que ya habían iniciado al comienzo de la colonización de México.

3.1. Antonio de Hinojosa

Fray Antonio de Hinojosa es la primera figura que descolló en la filosofía entre los dominicos del siglo XVII. Entró en la Orden en 1590, y en ella enseñó artes, así como teología, en el

262. Véase E. Valverde Téllez, *Bibliografía filosófica mexicana*, Zamora, Michoacán, El Colegio de Michoacán, 1989 (edic. facsimilar de la 2a. de 1913), pp. 23-24; J. M. Gallegos Rocafull, op. cit., p. 318.

263. Véase ibíd.

convento de Santo Domingo de México, donde lo encontramos como lector de filosofía en 1603. Ese año se le propuso para la presentatura y después se le propuso para el magisterio en sagrada teología por parte de la Orden.

También realizó estudios en la universidad mexicana, donde en 1606 se graduó de maestro o doctor en teología. Después pasó a ser prior del convento de Coyoacán, donde le visitó el historiador Antonio de Remesal, quien comenta acerca de su convento: «Noté que más parecía claustro de universidad que convento de frailes»,[264] debido al mucho estudio y seriedad con que se vivía. Tan alta era su estatura intelectual y moral, que a los cuatro años de graduado, el 10 de noviembre de 1610, se barajó su nombre como posible candidato, junto con fray Luis Vallejo, para la rectoría de la universidad. Sin embargo, en esa ocasión, por retorcidos motivos jurídicos aducidos por el rector saliente y ratificados por la Real Audiencia, se determinó que no se eligieran religiosos para rectores.[265]

Hinojosa publicó un libro en Madrid, en 1627, ititulado *Directorium decissionum regularium circa ambiguitates constitutionum* –sobre derecho de religiosos–, donde nos dice que tenía preparado para imprimirse un *Clypeus thomistarum ex quaestionibus metaphysicis et theologicis affabre compactum.*[266] Esto nos habla de su dedicación a esa rama de la filosofía tan ardua y profunda que es la metafísica.

---

264. A. de Remesal, *Historia de la provincia de San Vicente de Chiapa y Guatemala de la esclarecida Orden de nuestro glorioso Padre Santo Domingo de Guzmán*, Madrid, 1619.

265. Véase M. Beuchot y A. Melcón, *Los dominicos en la Real y Pontificia Universidad de México*, México, Cuadernos Dominicanos, n. 10, 1984, p. 18.

266. Lo reporta Beristáin, y lo repite J. García Icazbalceta, *Bibliografía mexicana del siglo XVI*, México, FCE, 1954, nº 146, p. 426. Beristáin dice que Hinojosa tenía preparado un *Clypeus thomistarum* cuando aún no había nacido en Europa el autor del *Clypeus Theologiae Thomisticae*. Beristáin seguramente se refiere a Juan Bautista Gonet (1616-1681), dominico francés que escribió 5 volúmenes de *Clypeus theologiae thomisticae*, Colonia, 1671; pero no toma en cuenta que antes de Hinojosa el dominico húngaro Petrus Niger (1434-1483) había escrito un *Clypeus thomistarum contra modernos et scotistas*, publicado en Venecia en 1481, y un *Clypeus thomistarum adversus omnes doctrinae doctoris Angelici obtrectatores*, publicado en Venecia en 1504; por lo tanto, mucho antes que nuestro Hinojosa.

3.2. Francisco Naranjo

Otra figura de relieve fue fray Francisco Naranjo, muy famoso por su prodigiosa memoria además de su inteligencia. Era criollo de la ciudad de México y se dice que había servido de muy joven en el castillo de San Juan de Ulúa. Ingresó en la Orden en 1604. Estudió en Santo Domingo, de México; enseñó en conventos de la Orden y luego en la universidad. Su docencia en Santo Domingo comenzó en 1616, como lector de artes. Se lo promovió a lector de teología, primero en el convento de Puebla, en 1620, y después en su convento de México, en 1624, donde enseñó varios años.

En 1631 efectuó su primera oposición a cátedras, sin que se le diera alguna, a pesar de su ingenio. En 1636 hizo otra oposición infructuosa. Sólo en 1638 se le dió la cátedra de santo Tomás. La regentó hasta 1653. Todavía recordaban todos que en sus dos oposiciones había hecho gala y ostentación de su memoria, pues sabía al pie de la letra la *Suma* de santo Tomás, así como otras obras suyas y de otros autores. Se conserva la narración de estos ejercicios pasmosos.[267] Su carrera docente se vio cortada por su nombramiento para obispo de San Juan de Puerto Rico. Ya había tenido otros cargos en la Orden, principalmente de Regente de estudios. Y era además calificador del Santo Oficio.

Durante un año fue obispo electo de Puerto Rico, aunque no llegó a ser consagrado para tomar posesión de su sede. Según Beristáin, al recibir su nombramiento para el obispado puertorriqueño, quemó sus manuscriros escolásticos, alegando: «Ya esto no es necesario, bástale a un obispo el Libro del Crucificado». Pero, según otros, se conservó durante algún tiempo en el Noviciado del convento de Santo Domingo de México un tomo en folio que había escrito con el título de

---

267. Véase G. R. G. Conway, *Friar Francisco Naranjo and the Old University of Mexico*, México, Gante Press, 1939; A. Zahar Véasegara, «Fray Francisco Naranjo», en *Anuario de Filosofía del Seminario de Investigaciones Filosóficas de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM*, 1 (1943), pp. 47-90.

Teología en lengua castellana, pero algunos que juzgaron impropio que materias tan sublimes se escribieran en lengua vulgar lo retiraron de allí y se ignora su paradero. Hace poco se encontró, y en él podemos admirar su erudición e inteligencia.[268] En las *Actas* de capítulos provinciales de la Orden, en 1663, aparece su nombre en un sufragio por los difuntos; pero es claro que había muerto mucho antes, probablemente en 1655.

También fue célebre fray José Calderón. Nacido en Antequera de Oaxaca, fue becario, en México, del Colegio de Santa María de Todos los Santos; se recibió de doctor en teología por la universidad y, después de ser ordenado sacerdote, entró a la orden dominicana. En ella fue lector en varios conventos y prior en otros. Valverde nos reporta una obra de este fraile, *Compendium Philosophiae Thomisticae in usum Fratrum Praedicatorum S. Hippolyti de Oaxaca.* Se trataba de un resumen del curso filosófico de Domingo de Soto y, dado que se usó por mucho tiempo como texto en conventos de esa provincia, Valverde supone que se imprimió.[269] Pero el hecho es que no se conserva. Así, de las obras filosóficas de los frailes dominicos del siglo XVII que hemos mencionado, no queda casi ninguna –sólo la de Naranjo– que nos dé una idea del desarrollo de la filosofía tomista que hubo en ese siglo.

4. *Agustinos*

Los agustinos, al igual que los dominicos, habían desplegado ya una fuerte actividad docente desde los inicios de la colonia. Siguieron desarrollando ese esfuerzo, aunque de una manera más sostenida y menos brillante que en el siglo anterior.

---

268. Lo encontró el autor de estas líneas en la Biblioteca Nacional de México, y se halla en vías de publicación en la UNAM.

269. Véase E. Valverde Téllez, *Apuntaciones históricas sobre la filosofía en México*, México, Herrero Hnos., 1896, p. 425.

4.1. Diego Basalenque

Entre los agustinos del siglo XVII, sin lugar a dudas el lugar más importante compete a fray Diego Basalenque, además de su obra histórica, escribió trabajos filosóficos al comienzo de este siglo. Había nacido en Salamanca, España, en 1577 y vino a México a estudiar, pasando a la provincia de Michoacán.[270] En ella enseñó artes –después enseñaría teología– y escribió sobre lógica y física, así como un curso general de filosofía. Su obra lógica es *Summa Summularum et totius Dialeccticae Aristotelis Per Fr. Didacum Basalenque Salmanticensem Ordinis eremitarum S. P. nostri Augustini Anno Domini 1602 mensis Julii.* Su contenido lo constituyen las Súmulas y la Dialéctica –que abarca estudios sobre el *Peri hermeneias* y los *Analíticos Segundos* de Aristóteles–. Valverde Téllez y Gallegos Rocafull dicen que se encuentra en la Biblioteca del convento agustino de Morelia;[271] pero ahora estas obras se hallan en el archivo agustino de la ciudad de México.[272] Sobre filosofía natural escribió: *Commentaria in octo libros Philosophiae, De coelo et Mundo et Metheoris. Per Fr. Didacum Basalenquem Ordinis eremitarum S. P. nostri Augustini. Anno Domini 1603. Die 22 Mensis Maii.* Contiene *Physica, De coelo et mundo* y *De metheoris.* También se hallaba en el convento agustino de Morelia –y ahora en México–. Su curso general de filosofía es: *Philosophia ad usum scholae.* Se dice que primero estaba en Charo y después en Morelia –y de allí ha pasado a la ciudad de México–. Asimismo, se tiene noticia de un escrito suyo sobre moral económica, el *De*

---

270. De la cual escribe una historia; véase D. Basalenque, *Historia de la provincia de San Nicolás de Tolentino de Michoacán, del Orden de N. P. San Agustín, Año de 1673*, ed. J. Bravo Ugarte, México, Porrúa, 1963.

271. Véase E. Valverde Téllez, *Bibliografía filosófica mexicana*, México: Díaz de León, 1907, p. 26; J. M. Gallegos Rocafull, *El pensamiento mexicano en los siglos XVI y XVII*, México, UNAM, 1974 (2ª ed.), pp. 315-316.

272. Debemos el acceso a esas obras a la amabilidad del padre fray Roberto Jaramillo. Puede consultarse con provecho su libro *Los agustinos en Michoacán, 1602-1652. La difícil formación de una provincia*, México, 1991.

contractibus, que menciona Valverde Téllez,[273] pero se duda que se conserve.[274]

4.2. Juan de Rueda

Fray Juan de Rueda era mexicano. Se desempeñó como lector de teología en el Colegio de San Pablo de México. Después se presentó a oposiciones a la cátedra de retórica en la universidad. Para tal efecto elaboró un *Commentarium in orationem Ciceronis pro Marcello*. Además, en 1689 hizo oposiciones a la cátedra de artes y la obtuvo por cuatro años; volvió a ganarla por otros cuatro años, al cabo de los cuales murió, en 1697. Dejó manuscrito un *Cursus philosophicus*. Contiene: *Summulae; Logica sive Dialectica; Physica sive Philosophia naturalis; Disputationes in duos libros Aristotelis de Coelo et Mundo; Disputationes in libros Aristotelis de Anima sive Tractatus de Anima; Disputationes metaphysicae; Quaestiunculae in tres praecipuos Aristotelis libros de metheoris*. Escribió este curso entre 1675-1677, y se conserva en la Biblioteca Nacional.

La enseñanza sumulística está, en Rueda, muy compendiada; sólo concede el espacio suficiente para aprender las nociones que son indispensables para manejar la lógica. Sigue el orden acostumbrado: términos, enunciados y consecuencias o silogismos. Aborda la naturaleza y divisiones de los términos; su propiedad aislada, que es la significación, y la propiedad que adquieren en el seno de la proposición, que es la suposición. Del enunciado examina sus partes, en especial el nombre y el verbo; analiza la proposición en su cantidad (universal, particular, etc.) y su cualidad (afirmativa o negativa); su oposición, equipolencia y conversión. Estudia también las proposiciones modales y exponibles e hipotéticas. Pasa a los modos de saber, que son la definición, la división o clasifi-

273. Véase E. Valverde Téllez, op. cit., pp. 27-28.

274. Véase W. B. Redmond, *Bibliography of the Philosophy in the Iberian Colonies of America*, La Haya, Martinus Nihjoff, 1972, p. 17, nº 128.

cación, y la argumentación. Y se centra en la argumentación silogística.

En la lógica mayor o dialéctica trata la cuestión proemial del sujeto de la lógica, que es el ente de razón. Accede al libro de los predicables, estudiando las cuestiones del universal y de sus cinco clases: género, especie, diferencia, propio y accidente. Continúa con el libro de los predicamentos. Lo abre con los llamados antepredicamentos, que son los modos de predicación, a saber, unívoco, equívoco, análogo y denominativo. De los predicamentos sólo se detiene en la cantidad, la cualidad y la relación. Y culmina con los llamados pospredicamentos, que son las relaciones que pueden tener los predicamentos entre sí, como anterioridad, simultaneidad, posterioridad, etc. Eso por lo que hace a la primera operación de la mente o a los términos. En cuanto a la segunda operación o enunciado o proposición, sólo trata de la propiedad más importante de ella, a saber, la capacidad de ser verdadera o falsa. Añade algunas consideraciones sobre la verdad de las proposiciones de futuro contingente. Tocante a la tercera operación, que es la inferencia o argumentación, estudia diferentes propiedades y reglas suyas, para centrarse en la clase principal de la argumentación: la demostrativa o científica. De ella estudia sus condiciones y estructura, la compara con la fe, la opinión y otros estados del pensamiento.

La física se abre con un tratamiento de su objeto y sobre su propia cientificidad. Sigue el proceso aristotélico de exposición; en el primer libro aborda los principios del cuerpo físico: materia, forma y privación. Acerca de la materia se pregunta por su existencia, su esencia, sus clases y sus relaciones con la forma. Añade algo sobre la privación. Y analiza la unión substancial: cómo se da esa unión en el compuesto substancial y cuántos tipos de unión hay en él. En el segundo libro pasa de los principios a las causas, que son un tipo de principios, los del ser, y no sólo del conocer. Distingue lo natural de lo violento, ubica entre ellos a la causalidad, la describe en general, y relaciona la causa con el efecto. Pasa después a cada una de las causas del esquema aristotélico: final, eficiente, formal y material.

Compara las causas naturales con la causa suprema, o las causas segundas con la causa primera, tratando el problema de la predeterminación física de las causas inferiores por la causa suprema. Comenta conjuntamente los libros tercero y quinto, sobre la acción y la pasión, que son las dos caras del movimiento; pasa a las clases de este último y discute las diversas concepciones que había sobre el infinito. En el libro cuarto estudia el lugar, el vacío y el tiempo. Y termina por atacar una cuestión del libro séptimo de Aristóteles: la de la acción a distancia; y otra del libro octavo: la de si la criatura puede ser eterna. Como se ve, añade a los tratamientos aristotélicos y escolásticos algunas cuestiones (como la del infinito y la de la posibilidad de eternidad en las creaturas) que no carecen de reflexión original.

También comenta los libros de Aristóteles sobre el cielo y el mundo, sobre la generación y la corrupción, y algo de su estudio sobre los meteoros, cosas todas que nos suenan ya pasadas, pero que muestran lo que era valioso en ese momento, de acuerdo con la filosofía de la ciencia que profesaban.

Su comentario al libro de Aristóteles sobre el alma comienza por definir lo que es el alma y señalar sus divisiones en vegetativa, sensitiva y racional. Se pregunta cómo informa el alma al cuerpo, según sus partes. Pasa al alma sensitiva y considera cuántos y cuáles son los sentidos, y dedica un lugar importante a los sentidos externos, principalmente al de la vista. Del alma racional analiza las operaciones que puede efectuar: entendimiento y razón. Estudia primero el entendimiento, que divide aristotélicamente en agente y paciente (o posible). Explica el proceso cognoscitivo y su resultado que es el llamado «verbo mental»: concepto o juicio. Por último, trata de la voluntad, de los hábitos y del alma separada.

Consagra tres disputaciones a la metafísica. La primera está dedicada a esclarecer el ente posible, o la posibilidad del ente, como preparación al estudio de su esencia en relación con su existencia. La segunda aborda las propiedades trascendentales del ente: unidad, verdad y bondad que han de tener todos los entes, y en qué sentido se dan. La tercera está inconclusa y debía

tratar del ente predicamental, es decir, de la substancia y los accidentes.

Esto nos «demuestra que el nivel de los estudios filosóficos en México estaba a la misma altura que en Europa»,[275] aunque todavía no hay atención a lo moderno. Es decir, fray Juan de Rueda toma en cuenta lo mejor que se producía en su tiempo dentro de la línea escolástica, pero no se ve aún que vuelva los ojos al pensamiento moderno de su época, ya iniciado.

Por último, otro filósofo agustino fue fray Diego de Villarrubia, nacido en Puebla y profesor de teología en Valladolid (hoy Morelia). También enseñó en México, donde escribió una *Philosophia scholastico-christiana*, cuyo manuscrito se conserva en el convento de Charo.[276]

5. *Mercedarios*

De entre los mercedarios, quien más sobresalió en filosofía durante el siglo XVII fue fray Pedro de Celis. Nació en 1587 en México; ingresó en la Orden de la Merced en 1604, y después de haber estudiado un tiempo aquí, fue enviado a España con el objeto de acabar sus estudios. Cuando los hubo terminado en Alcalá y Salamanca, recibió el doctorado, y se lo reconoció en 1613 la universidad de México. En España había estudiado las doctrinas del jesuita Gabriel Vázquez, que intentaba conciliar a Platón y Aristóteles, y que –por su orientación agustiniana– era llamado «el Agustín español». En México enseñó Celis la doctrina de Vázquez, cuando ganó en la universidad la cátedra de vísperas de teología en 1616; sin embargo, esto fue por poco tiempo, ya que murió a los 30 años de edad en 1617. En 1615 había publicado un escrito teológico: *Tractatus Theologicus in Primam Partem Divi Thomae*, con contenidos filosóficos, y otro titulado *Laurea Mexicana, sive quaestiones disputatae.* [277]

---

275. J. M. Gallegos Rocafull, op. cit., p. 335.
276. Véase ibíd., p. 317.
277. Véase W. Redmond, op. cit., p. 27, nn. 190-191.

También mercedario sobresaliente, sólo que más en la ciencia que en la filosofía, fue fray Diego Rodríguez, maestro de Sigüenza y Góngora, y profesor en la cátedra de astrología y matemáticas en la universidad hacia 1636.[278]

Otro fraile mercedario buen filósofo fue fray Francisco Hernández, que nació en México, entró en la Orden de la Merced, donde desempeñó varios cargos, entre ellos el de secretario del visitador, así como el de vicario general. En 1643 ganó por oposición la cátedra de artes por un cuatrienio; al cabo de éste la ganó por otros cuatro años, y finalmente en 1653 se le dio en propiedad. También enseñó teología en la universidad, pues en ella leyó una *Relectio Theologica*, que publicó en 1661. Murió al año siguiente.

6. Jesuitas

En el seno de la Compañía de Jesús, al comenzar el siglo XVII apareció el padre Diego de Santisteban, que dejó varias partes de contenido filosófico en un comentario a la *Suma Teológica* de santo Tomás de Aquino. Su título es: *Expositio in Primam Secundae Divi Thomae a quaestione 18 ad 21 et a 109 ad 114*, no tiene indicaciones de lugar, pero lleva la fecha de 1607-1609. Tal vez por ser de comienzos de siglo no se ve todavía el seguimiento de Suárez –el gran filósofo español de la Compañía–, que había publicado sus *Disputationes Metaphysicae* en 1597 y murió en 1617. En la Compañía se seguía aún con bastante apego a santo Tomás –como quiso hacerlo el propio Suárez, pero introdujo su interpretación personal–. Las partes más filosóficas del comentario teológico del padre Santisteban son las que tratan de los actos humanos (cuestiones 18 y ss.) y de las leyes (cuestiones 90 y ss.).

Otro filósofo de este tiempo fue el padre Juan de Ledesma, que nació en México en 1578. Regentó la cátedra de teología en

278. Lo ha estudiado E. Trabulse, *La ciencia perdida*, México, FCE, 1988.

el Colegio de San Pedro y San Pablo. Dejó un manuscrito fechado en 1619, que es otro comentario a la *Suma* del Aquinate, donde trata –como temas filosóficos– acerca de la verdad y la falsedad. Murió en México en 1637

Al padre Ledesma le sucedió el padre Andrés de Valencia en la cátedra de teología. Había nacido en Guanajuato alrededor de 1578. Ingresó a la Compañía de Jesús en 1596. Aunque sabemos que sucedió a Ledesma en la cátedra de teología del Colegio de San Pedro y San Pablo, también debió de haber enseñado filosofía, pues se tiene noticia de una obra filosófica que dejó en tres volúmenes: *Patris Andreae de Valentia Societatis Jesu Liberalium Artium Sapientissimi Magistri, earumque indefese admodum dignissimi Professoris Commentaria quatuor quibus Universa Aristotelis Stagirae Logicae comprehenditur, una cum Dialecticis Institutionibus in principio additis quas Summulas nuncupamus. Anno 1609.* Valverde Téllez coloca estos manuscritos en la Biblioteca Pública de Guadalajara; pero, desafortunadamente, Gallegos Rocafull dice que no se han podido localizar.[279]

6.1. Alonso Guerrero

El padre Alonso (Alfonso o Ildefonso) Guerrero, nació en México en 1576, fue hombre de mucha virtud y saber, de los más célebres de su época en México. Abandonó el siglo y entró en la Compañía de Jesús en 1610. Dedicó su vida al recogimiento y a la enseñanza en el Colegio de San Pedro y San Pablo, hasta su muerte, acaecida en 1639.[280] Es conocido por dos volúmenes manuscritos sobre filosofía natural, conservados en la Biblioteca Nacional de México, y que contienen comentarios a

---

279. Véase J. M. Gallegos Rocafull, *El pensamiento mexicano en los siglos XVI y XVII*, México, UNAM, 1974 (2ª ed.), p. 319.

280. Véase F. X. Alegre, *Historia de la Provincia de la Compañía de Jesús de Nueva España*, nueva edición por E. J. Burrus y E. Zubillaga, Roma, Instituto Histórico S.J., 1956-1960.

algunas obras físicas de Aristóteles. Los títulos son: *Commentarii in universam Aristotelis Philosophiam, una cum dubiis et quaestionibus generationis et corruptionis, Volumen II*, México, 1622 y *Commentarii in universam A[risto]telis doctrinam de Anima triplici libro contentam, una cum dubiis et quaestionibus de Coelo et Mundo et de Metheoris, Volumen III*, México, 1622. Al parecer, constituían una obra más amplia, ya que por lo menos supone la existencia de un primer volumen que no se conserva.[281]

El comentario a la *Physica*, a la que llama *Philosophia* [*naturalis*], como era la costumbre, corresponde a la mayor parte del volumen segundo. Después de un proemio sobre el objeto de esta disciplina, trata en el libro I de los principios del ente natural: materia, forma y privación, y de cómo se unen los dos primeros. El libro II habla del ente móvil, natural y artificial, y de las causas naturales. El libro III, del movimiento y del infinito. El libro IV, del lugar, el vacío y el tiempo. El libro V, del movimiento sucesivo. El libro VI, de las partes del movimiento en cuanto a la continuidad y la extensión. El libro VII, de lo que prepara para conocer la Causa Suprema. El libro VIII, de la Causa Suprema como Primer Motor, y además del primer movimiento y del primer móvil. Se añade un apéndice sobre el movimiento violento y sobre el reflexivo.

Todavía era tiempo de física aristotélica. En esa línea se inscribe su comentario al *De ortu et interitu* o *De generatione et corruptione*. Habla, en el libro I, de la generación, la corrupción, el aumento, la alteración y la mezcla o mixtión. El libro II versa sobre los principios de la generación de los elementos, sus causas, sus relaciones y sobre los mixtos que surgen de ellos.

El comentario al *De anima*, después de un proemio sobre el lugar de este tema en la filosofía, presenta el libro I sólo en resumen, casi en esquema. En el libro II el padre Guerrero aborda la naturaleza del alma, elaborando su definición y destacando sus partes potestativas o facultades, así como la

---

281. Véase J. Yhmoff Cabrera, *Catálogo de obras manuscritas en latín de la Biblioteca Nacional de México*, México, UNAM, 1975, pp. 174-176.

relación de éstas con la substancia anímica. En el libro III, tras haber tratado someramente los sentidos externos, se plantea el objeto, modo de proceder y naturaleza de los sentidos internos (sentido común, imaginación, *vis cogitativa* y memoria sensitiva); a ello se añade el tratado del intelecto, tanto agente como posible o paciente, con sus diferentes funciones; se trata después de la memoria, y se llega a la culminación con el tratado de la voluntad. Viene como apéndice el tema del alma separada.

El comentario al *De coelo et mundo* versa, en su tratado I, acerca del universo tomado en general; allí Guerrero se pregunta si hay uno o varios mundos, y cuál es el más perfecto posible (preludiando a Leibniz). En el tratado II cuestiona la naturaleza del cielo, si es un elemento simple y más perfecto o si está compuesto de materia y forma; en qué se distingue del mundo sublunar; si el cielo es soluble –es decir corruptible– y si tiene figura circular. En el tratado III estudia las características de los movimientos celestes, si proceden con orden, si se mueven inteligentemente, si influyen en los seres inferiores y si de ello pueden sacar conocimiento predictivo los astrólogos.

El comentario al *De meteoris* se dedica a la investigación de los cometas, los vapores, las nieblas, nubes y lluvias; vienen enseguida la nieve, el granizo, el hielo y el arco iris; además el rayo, el trueno y el relámpago; y, por último, los vientos, el mar y sus mareas, las fuentes, los ríos y los terremotos. Todo ello según la doctrina aristotélica, la cual se seguía en ese entonces, pero que la nueva física experimental había vuelto obsoleta.

Se ve que los comentarios del padre Guerrero están animados por una intención didáctica –a la vez con claridad y profundidad–, y que son fruto de la docencia. Tales comentarios son una buena muestra del afán de calidad que pusieron en la enseñanza –según su época– los primeros profesores de las academias mexicanas.[282]

Por su parte, el padre Francisco Aguilera, que nació en México en 1622, donde murió en 1666, dejó elementos

282. Véase J. M. Gallegos Rocafull, op. cit., pp. 289-293.

filosóficos en un tratado sobre los principios de la moralidad, a saber, los principios éticos de la conducta humana. Es el *Tractatus de bonitate et malitia humanorum actuum*, donde aborda las cuestiones de la moralidad en general y de la bondad y malicia morales de los actos internos del hombre (es decir los pertenecientes a su inteligencia y voluntad).

6.2. Diego Marín de Alcázar

El más eminente de los jesuitas que en ese tiempo laboraron en la Nueva España fue el padre Diego Marín de Alcázar. Nació en Caravaca, España, y murió en Tepotzotlán en 1708, donde había enseñado. Su obra filosófica más importante es un curso de filosofía que había de llevarse en tres años: el *Triennalis philosophiae cursus*, conservado en dos ejemplares –diversamente incompletos– en la Biblioteca Nacional, y que comprende tres volúmenes. El primero es de 1667 y está dedicado a la lógica. Esta lógica se despliega, como era usual, en súmulas y dialéctica. En las súmulas trata: a) de la esencia y las propiedades de la verdad simple o del término, b) de la esencia y propiedades de la verdad compuesta o de la proposición, y c) de la esencia y propiedades de la verdad mediata o discurso inferencial. En la dialéctica o lógica mayor hay cinco libros. La primera disputación del primer libro trata de la esencia y propiedades de la dialéctica misma; y la segunda versa sobre el objeto de la lógica, que es el ente de razón. El libro segundo trata de las distinciones entre las cosas. La primera disputación es del ente de razón; la segunda versa sobre la identidad y la distinción reales; la tercera, sobre la identidad y la distinción formales; la cuarta, sobre las precisiones (o distinciones) objetivas. Son temas en los cuales ya se nota la preocupación suareciana –heredada del escotismo– por las distinciones sutiles, aunque Suárez se independiza de Escoto negando la distinción formal *ex natura rei* (es decir fundada en la naturaleza de la cosa), que éste propugnaba. El libro tercero está dedicado a los universales. En su primera disputación se examina la naturaleza de éstos; y en la

segunda se trata del universal en cuanto efectuado por el intelecto. El libro cuarto contiene la discusión de los predicables o modos de predicación. La disputación primera de este libro los trata en particular: género, especie, diferencia, propio y accidente predicable; y en la segunda se busca lo que es común a esos cinco predicables. El libro quinto avanza hacia los predicamentos, o supremos modos de predicados (basados en los supremos modos de ser). En la primera disputación se ven los antepredicamentos, que son los modos en que un predicado puede convenir a un sujeto: de modo unívoco, equívoco, analógico o denominativo. En la segunda disputación trata de los predicamentos en sí, que son la substancia y los nueve accidentes: cantidad, cualidad, relación, acción, pasión, tiempo, lugar, situación o posición, y hábito. Sólo deja de lado la relación, a la que le dedica toda la disputación tercera, por ser tan importante.

El segundo volumen de este *Cursus* se dedica a la física o filosofía natural, y se titula *Disputationes in octo Physicorum libros Aristotelis Stagiritae* y está fechado en 1668. Contiene los temas tradicionales que se trataban sobre el ente móvil, o ente natural, como lo hemos visto en otros comentarios a la *Physica* de Aristóteles. Sólo hay que apreciar, como algo notable, el libro octavo, que trae una disputación acerca del comienzo del mundo y otra acerca del movimiento de los proyectiles.[283] Además, en uno de los dos ejemplares conservados se contiene lo relativo al *De ortu et interitu* y al *De anima.*

El tercer volumen es mucho más interesante; contiene la metafísica y se titula *Disputationes in universam philosophiam scholasticam, quam Metaphysicam scientiam universalissimam vocant*, está fechado en 1669. El mismo nombre de «*Disputationes*» da a esta metafísica una gran cercanía con la obra de Suárez, pero sobre todo su mismo contenido nos muestra a Diego Marín de Alcázar como un seguidor de la corriente suareciana. Consta de un proemio y cinco libros. El libro

283. H. 203v-214r.

primero está dedicado a la esencia y atributos del ente en cuanto tal, y estudia todo ello en 6 disputaciones. La primera versa sobre la identidad y la distinción reales; la segunda, sobre la identidad y la distinción formales que se dan entre los predicados de la entidad, es decir, trata sobre las precisiones; la tercera, sobre las precisiones objetivas; la cuarta, sobre la distinción de la esencia con respecto a la existencia y la posibilidad. Aquí se ve otro rasgo del suarecianismo de este autor, al negar la distinción real formal entre esencia y existencia en las creaturas, que tan cara era a los tomistas. La quinta disputación versa sobre la conexión de la esencia con respecto al ente posible; y la sexta, sobre el ente subsistente o substancia. El libro segundo trata de los opuestos del ente en cuanto tal, y lo hace en dos disputaciones. La primera está consagrada al ente de razón o pensado, y la segunda a la carencia de ser. El libro tercero se aboca a las propiedades trascendentales del ente y a la predicación unívoca del mismo. Es otro de los rasgos del suarecianismo adoptar el univocismo –de corte escotista– y no la analogía de los tomistas en lo tocante a la predicación del ente. En la primera disputación de este libro se pregunta si el ente trasciende formalmente las diferencias de los entes particulares, y responde que sí, pues a todas ellas se les predica el ser; es decir, todas las diferencias, de cualquier tipo que sean, son entes de alguna manera; la segunda se aplica propiamente al estudio de la univocidad del ente. El libro cuarto trata del ente incorpóreo o espiritual. La primera disputación de este libro analiza la naturaleza y propiedades de este tipo de ente; la disputación segunda inquiere sobre sus potencias o facultades; y la tercera, sobre la memoria, el intelecto y la intelección. El libro quinto aborda más en concreto las operaciones del intelecto: dedica una primera disputación a la aprehensión y al juicio; la segunda versa sobre la verdad y la falsedad que pueden darse en los actos del intelecto; la tercera, sobre la oposición de la verdad y la falsedad; y la cuarta termina con el estudio de la tercera operación de la mente o raciocinio.

Marín de Alcázar también tiene en sus tratados teológicos algunos temas muy relacionados con la filosofía, así su tratado

sobre la ciencia condicionada que Dios tiene de los futuros contingentes, como sus tratados sobre los actos humanos, la voluntad y la libertad.[284]

Al igual que Marín de Alcázar, el padre Antonio Núñez (1618-1695) abordó temas filosóficos en el marco de la teología, y dejó un tratado de la ciencia de Dios, fechado en México, en 1668.[285] Y además, dentro de un manuscrito de Marín de Alcázar (de 1680) se recogen dos obras teológicas que están relacionadas con la filosofía. Una es de un padre Morejón: *An sit possibilis substantia supernaturalis* y la otra es de un padre Moria: *Tractatus de iustitia et iure.*[286]

Un curso filosófico notable es el que dejó el padre Agustín Sierra, profesor en Puebla, que lleva por título la descripción de su contenido: *Tractatus in duos Aristotelis libros de Corpore Generabili et Corruptibili. Tractatus in tres Aristotelis libros de Corpore animato. Appendix in Aristotelis libros de Metaphysica, Coelo, Metheoris et Parvis naturalibus. Per Sapientissimum Patrem Augustinum de Sierra. Societatis Jesu, in Angelopolitano ejusdem Societatis Collegio dignissimum Phylosophiae professorem*, 1688. En esta obra se nota de manera muy fuerte el suarecianismo, ya plenamente arraigado en la Compañía de Jesús como corriente filosófica oficial.

El padre. Fernando Valtierra (1640-h.1708) dejó en un manuscrito teológico una parte filosófica, que es la concerniente a los actos humanos, dentro de un grupo de trabajos suyos escritos entre 1687 y 1688 en México. El padre Matías Blanco (Durango, 1660-México, 1734) compuso un tratado sobre el libre albedrío: *De libertate creata sub divina scientia, voluntate et omnipotentia*, donde defiende la teoría jesuítica de la ciencia media contra la tomista de la premoción física y la escotista del decreto acompañante. No tiene lugar ni fecha. El padre Antonio Peralta (Zumpango, 1668-Pátzcuaro, 1736) escribió –entre

---

284. Véase J. Yhmoff, op. cit., nº 333, 334, 339 y 340.
285. Véase ibíd., p. 263, nº 380.
286. Véase ibíd., p. 234, nº 331, y p. 260.

otras– una disertación *De ente supernaturali*, 1706, sin lugar. En ella trata de la posibilidad, existencia y propiedades del ente sobrenatural. El padre Diego Caballero, mexicano, catedrático de filosofía en el colegio de los jesuitas en Guadalajara, dejó unas *Controversiae scholasticae in octo libros Physicorum Aristotelis*, que se conservan en el Colegio Mayor de Santa María de Todos los Santos, de México. Finalmente, algunas cosas filosóficas pueden encontrarse en el escrito teológico del padre Manuel Arteaga, titulado *De scientia Dei et de divinis ideis*. Este padre era mexicano y había sido profesor en el Colegio de San Pedro y San Pablo. También conservamos una obra del padre Martín Carlos Tamallo Granillo, que lleva por título *Disputationes Phissisae in octo libros Aristotelis de physico audito, sive de naturali auscultatione*, escrito en la ciudad de México, durante el curso 1684-1685.[287]

7. *Clérigos seculares*

De entre los clérigos seculares, el primero que se nos muestra como buen filósofo en este siglo es el canónigo Marcos Portu. Nació en Puebla; pasó a México, donde fue colegial del Colegio Mayor de Todos los Santos. Según nos dice Beristáin, era perito en lenguas indígenas, y lo mismo en filosofía, pues en 1639 escribió una obra de *Comentarios a Aristóteles*, cuyo paradero se ignora. Era bachiller cuando en 1643 ganó la cátedra de artes en la universidad. La casa de estudios le dio en 1647 poder para representarla en la corte en ciertos asuntos y fue a España en representación de la universidad; aunque por poco tiempo, pues ya en 1650 se encuentra su firma en México en unas oposiciones a la cátedra de *decreto*. Fue después canónigo de la catedral metropolitana de México; y, a partir de 1653, ocupó la cátedra de vísperas de teología. Nuevamente la universidad y además la catedral lo comisionan a España, y estando en esa comisión la muerte lo alcanzó en Madrid.

287. Véase ibíd., p. 345, nº 512.

Don Luis de Sandoval Zapata, además de excelente poeta, fue un filósofo notable. Nació en México a comienzos del siglo XVII; estudió en el Colegio de San Ildefonso a partir de 1634, y estuvo vinculado a la filosofía y la teología, de modo que se conjetura que, además de literato, fue clérigo, en concreto clérigo secular.

Su filosofía tiene bases escolásticas, pero se añade un tinte estoico muy peculiar que se aprecia en algunas de sus obras en prosa y poesía. En prosa dejó un *Panegírico a la paciencia*,[268] publicado en 1645, en cuyo prólogo dice que entre las obras que tenía a punto para ser publicadas estaban *El Epicteto cristiano*, con mucho sabor de filosofía estoica y además unas *Quaestiones selectae* y un *Examen veritatis*.

A pesar de su inclinación al estoicismo, su formación –como la de la mayor parte de los pensadores en ese entonces– era escolástica. Y tiene que reflejarse en sus poemas. Pongamos por caso uno que dedica a la materia prima:

Materia que de vida te informaste,
¿en cuántas metamórfosis viviste?
Ampo oloroso en el jazmín te viste,
y en la ceniza pálida duraste.

Después que tanto horror te desnudaste,
rey de las flores púrpura vestiste.
En tantas muertas formas, no moriste:
tu sér junto a la muerte eternizaste.

¿Que discursiva luz nunca despiertes,
y no mueras al ímpetu invisible
de las aladas horas, homicida?

---

288. Éste es el título original, aunque algunos quieren cambiar la «a» por «de». Así, dice Carlos González Peña: «Publicó, además, Sandoval, en 1645 _y barruntando quizá la mucha que se necesitaba para leerla_ un *Panegírico de la paciencia*» (C. González Peña, *Historia de la literatura mexicana*, México, Porrúa, 1981, 14ª ed., p. 82). La edición la hizo J. Pascual Buxó en L. de Sandoval Zapata, *Obras*, México, FCE, 1986.

¿Qué, no eres sabia junto a tantas muertes?
¿Qué eres, naturaleza incorruptible
habiendo estado viuda a tanta vida?[289]

En este poema se ve que maneja bien la doctrina aristotélico-escolástica sobre este asunto, y lo mismo en este fragmento de otro poema se ve su aprecio por la discusión razonada y argumentativa, tan cara a los escolásticos:

En lazos silogísticos prendiste
las más desesperadas rebeldías...[290]

Por otra parte, también se refleja su estoicismo cristianizado en algunos poemas que traslucen desengaño ante lo efímero de la vida, tratados según los moldes de esta corriente filosófica, como se ve en la mayor parte de sus sonetos, de los que sólo tomaremos como muestra el que dedica a un día de *Corpus* en México:

Hurtó a la selva México pensiles
que en la pared eclíptica tuvieron
doseles, primaveras se llovieron,
se descolgaron ícaros abriles.

Mucha invención en líquidos marfiles,
en el campo de dosel arroyo fueron,
y cantando las flores, que murieron,
sonaron muchos cisnes añafiles.

La luz agota su festivo modo,
mayo a la aurora. ¡Oh lástima a la fiesta!
La primavera marchitó su risa.

---

289. A. Méndez Plancarte (ed.), *Poetas novohispanos, segundo siglo (1621-1721), parte primera*, México, UNAM, 1944, p. 103. En las *Obras*, ed. J. Pascual Buxó, ya citadas, p. 83.

290. Soneto a Francisco Corchero Carreño, en *Obras*, ed. J. Pascual Buxó, ya citada, p. 117.

Todos cansados y apagado todo,
fue fúnebre reliquia de la fiesta
el arrepentimiento y la ceniza.

La pigmentación estoica de estos poemas reside sobre todo en la actitud de desapego de lo mundano y la búsqueda del gozo espiritual, más duradero y seguro.

Otro clérigo que dejó temas filosóficos en sus escritos de teología fue Don Alonso de Talavera, quien escribió un *Tractatus de essentia Dei* en 1675, que se halla registrado en la Biblioteca pública de Guadalajara.[292]

Y, por último, encontramos a don Carlos de Sigüenza y Góngora, que sobresalió más en la ciencia y en la historia, pero los fundamentos filosóficos de su obra nos hacen dedicarle de manera especial nuestra atención. Es cierto que fue un sabio multifacético, pero la síntesis que logra construir de todos esos saberes en cada una de las obras que nos ha legado nos hace considerar en él una formación filosófica profunda y asimismo un ejercicio de la filosofía en cada una de ellas. Y, dada la combinación de esos saberes que logró, resulta conveniente tratarlo de manera especial.

7.1. Carlos de Sigüenza y Góngora

7.1.1. Vida y obra

Carlos de Sigüenza y Góngora nació en la ciudad de México en 1645. Ya adolescente, movido por una sincera religiosidad, entró en la Compañía de Jesús, para la cual emitió sus votos simples el 15 de agosto de 1662, en el célebre Colegio de

---

291. J. Pascual Buxó (ed.), *Muerte y desengaño en la poesía novohispana (siglos XVI y XVII)*, México, UNAM, 1975, p. 134.

292. Véase *Catálogo de libros que existen en la Biblioteca Pública del Estado*, Guadalajara, México, Tip. de S. Banda, 1874, vol. 2, p. 382, nº 21; citado en W. B. Redmond, op. cit., p. 95, nº 706.

Tepotzotlán. Dos años después publicó un extenso poema, lleno de piedad hacia la Virgen de Guadalupe, titulado *Primavera Indiana*.[293] Consideraba auténtica su vocación de jesuita, por ello se sintió muy frustrado y tuvo siempre un monto de culpa después de que, en 1667, se le pidió que abandonara la Compañía por haberlo sorprendido en una correría nocturna fuera del convento. A pesar de ello, no guardó el menor resentimiento (sino, más bien, sentimientos de culpabilidad) hacia los jesuitas, a quienes siempre trató con reverencia y consideraba sus maestros. Retomó, incluso, el camino del sacerdocio, entonces para ser clérigo secular, y estudió teología en la Real y Pontificia Universidad de México. Se manifestaba ya como un genio polifacético, que conjuntaba las ciencias exactas con las disciplinas más humanísticas, como la filosofía, la historia y la poesía, además de la teología.

En la universidad ganó la cátedra de astrología y matemáticas –como una muestra de esa polivalencia–, de la que tomó posesión el 20 de julio de 1672. Al año siguiente fue ordenado sacerdote. Además de algunos «Lunarios», en donde practica la astrología judiciaria, publicó las *Glorias de Querétaro*, en las cuales ensalza la dedicación de un templo a la Virgen Guadalupana, y el *Teatro de Virtudes Políticas que constituyen a un Príncipe*, siguiendo figuras de príncipes del México antiguo –con lo cual muestra su interés por la historia indígena–. Ambos libros salieron en 1680. Al año siguiente se dejó ver un llamativo cometa en el cielo de México. Pero se consideró como augurio de muchos males, por lo cual Sigüenza publicó su *Manifiesto filosófico contra los cometas, despojados del Imperio que tenían sobre los Tímidos*, donde combate ese consejo de que los cometas son nuncios de catástrofes y desgracias. Le contestó Martín de la Torre (un flamenco residente en Campeche), con un *Manifiesto*

---

293. Esta obra tuvo otras dos ediciones, en 1668 y 1683. Para la biografía de Sigüenza hemos seguido a I. A. Leonard, *Don Carlos de Sigüenza y Góngora, un sabio mexicano del siglo XVII*, México, FCE, 1984 (primera edición en inglés, 1929), y para su bibliografía véase I. A. Leonard, *Ensayo bibliográfico de don Carlos de Sigüenza y Góngora*, México, Secretaría de Relaciones Exteriores, 1929.

Cristiano en favor de los Cometas, mantenidos en su natural significación, al que Sigüenza replicó con el ahora perdido *Belerofonte Matemático contra la Quimera Astrológica de Don Martín de la Torre*. Intervino en la discusión alguien que ya era famoso en las universidades europeas, el padre Eusebio Kino (o Kuhn, jesuita tirolés), quien polemizó con Sigüenza acerca de la naturaleza física del cometa y sostuvo que pronosticaba males futuros. Precisamente la respuesta de Sigüenza se contiene en la *Libra astronómica y philosóphica*, que constituye un tratado muy bien documentado y con las teorías más modernas de su tiempo, donde se ven desfilar a los autores más recientes de esa época, como Descartes, Gassendi, Galileo, Kepler, etc. Obviamente, la victoria de esa polémica fue atribuida a Sigüenza. La *Libra* fue escrita en 1681, aunque no se publicó hasta 1690.

Siendo ya capellán del famoso Hospital del Amor de Dios (hoy Hospital de Jesús), en 1683 Sigüenza publicó el poema en loor de la Virgen titulado *Triumpho Parthenico*, y al año siguiente el *Parayso Occidental*. En el orden de la filosofía moral, al igual que el *Teatro de Virtudes Políticas*, apareció la *Piedad Heroica de D. Fernando Cortés, Marqués del Valle* (1689). Notable es su novela *Infortunios que Alonso Ramírez natural de la Ciudad de S. Juan de Pverto Rico padecio assi en poder de Ingleses Piratas que lo apresaron en las Islas Philipinas como navegando por si solo y sin derrota, hasta varar en la Costa de Iucatan: Consiguiendo por este medio dar vuelta al Mundo* (1690); que se considera la primera de su género en México. En 1690, además de salir a la luz pública la *Libra Astronómica y Philosóphica*, aparecieron dos obras de historia: la *Relacion de lo Svcedido a la Armada de Barlovento* y el *Trofeo de la Justicia Española en el Castigo de la Alevosía Francesa.*

Un suceso digno de mención ocurrió en 1692; surgió un motín en la capital novohispana, en el cual las casas consistoriales del Cabildo fueron alcanzadas por un incendio, y Sigüenza arriesgó su vida para evitar que el fuego consumiera los libros que allí se encontraban. El mismo año dirigió al almirante Andrés de Pez una carta de relación de lo sucedido en el motín. Y en octubre pidió licencia para jubilarse de su cátedra de

astrología y matemáticas. En 1693 marchó en la expedición dirigida por el almirante Pez para estudiar la bahía de Panzacola, de la que presentó un relato al virrey, el conde de Galve. Asimismo, publicó el *Mercurio Volante con la Noticia de la recuperación de las provincias del Nuevo México*, sobre la reconquista de esos territorios por Diego de Vargas.

En 1697 recibió al viajero italiano Giovanni Francesco Gemelli Careri, que en su relato de viajes narra su encuentro con Sigüenza.[294] En la Navidad de ese año recibió la jubilación de su cátedra.

En 1700 llegó el final de su carrera, y se sucedieron apresuradamente varios acontecimientos. Dio a las prensas su epopeya dedicada a san Francisco Javier, santo misionero jesuita, con el título de *Oriental Planeta Evangélico. Epopeya sacro-panegyrica Al Apostol Grande de las Indias S. Francisco Xavier.* El 9 de agosto hizo su testamento. Se le concedió ser admitido de nuevo en la Compañía de Jesús, cosa que siempre había estado deseando, como se ve por algunos intentos que hizo de regresar a ella [295] y se le concedió morir como jesuita, por lo que fue sepultado en la capilla de la Purísima del Colegio de San Pedro y San Pablo.

7.1.2. Actitud filosófica

Asentada en una sólida formación escolástica, la actitud filosófica de Sigüenza y Góngora ostenta rasgos de una inusitada modernidad, o, si se quiere, muestra a un pensador de transición, mirando tanto al pasado como al presente y ya conocedor de las escuelas filosóficas de nueva aparición en su tiempo. Esta actitud filosófica de Sigüenza puede comprobarse en dos vertientes principales de su obra: la filosofía de la ciencia

---

294. De su obra *Giro del Mondo*, se ha publicado en castellano el volumen referente al *Viaje a la Nueva España*, México,UNAM, 1983; narra su entrevista con Sigüenza en las pp. 118-119.

295. Véase E. J. Burrus, «Sigüenza y Góngora's Efforts for Readmission into the Jesuit Order», en *Hispanic American Historical Review*, 33 (1953), pp. 387-391.

y la filosofía de la historia.[296] En ambas vertientes se nota su despego de la escolástica y su acceso a la modernidad –entendida como una ruptura con la tradición– que protagonizaron Descartes y sus seguidores.[297] Aunque es un pensador de transición, predomina en él la actitud moderna.

En la filosofía de la ciencia, tal actitud moderna se ha visto en la crítica que efectúa de las doctrinas tradicionales, como las ideas astronómicas que combatió en el padre Kino y demás contrincantes. Dicha actitud crítica caracteriza a la filosofía moderna, como la de Descartes, Galileo, Gassendi y otros, a los que Sigüenza cita en su polémica.[298] La crítica de lo tradicional se alza como baluarte de la libertad contra el principio de autoridad; pues, aun cuando Sigüenza llega a utilizar las autoridades para combatir las autoridades –lo cual hace solamente para ponerse en el mismo plano que el P. Kino–, pide que la norma no sea la autoridad sin más, sino la razón. En efecto, las autoridades son falibles, y sus juicios son meras opiniones, tan sujetas al peligro del error como las de cualquiera. Son los juicios de personas sabias, pero que no deben constituirse en prueba ni mucho menos en dogma. No vale el consenso universal acerca de una opinión de alguien que es erigido en autoridad; todos los juicios deben someterse a revisión y examen crítico.

Lo que cuenta es la adecuación a la realidad por medio de la experimentación, el cálculo matemático y la argumentación lógica. Uno de los criterios con que enjuicia y objeta a sus opositores es la corrección formal de los argumentos, la validez inferencial que exige un aceptable conocimiento de las leyes y

---

296. Véase L. Benítez, *La idea de historia en Carlos de Sigüenza y Góngora*, México, UNAM, 1982.

297. Véanse J. Gaos, «Presentación» de C. de Sigüenza y Góngora, *Libra astronómica y filosófica*, México, UNAM, 1984 (2ª ed.), pp. XV y ss.; E. Trabulse, *Ciencia y religión en el siglo XVII*, México, El Colegio de México, 1974, p. 62.

298. Véase F. López Cámara, «El cartesianismo en sor Juana y Sigüenza y Góngora», en *Filosofía y Letras*, nº 39 (1950), pp. 107-131; R. Moreno, «La filosofía moderna en la Nueva España», en varios, *Estudios de historia de la filosofía en México*, México, UNAM, 1973 (2ª ed.), pp. 121-167.

reglas de la lógica; todo lo cual nos revela el alto aprecio que tuvo por la lógica formal y la teoría de la argumentación, a pesar de estar dedicado a las ciencias fácticas –y no sólo a las matemáticas–. En esta línea, ya que la metodología no es más que la lógica aplicada, es consecuente al estimar en mucho los cánones del método de la ciencia, teniendo una actitud metódica en sus actividades científicas y sujetándose a la disciplina de la observación atenta y el cálculo riguroso, en busca siempre de la exactitud, y desechando prejuicios. La aplicación de la observación empírica requiere además de instrumentos adecuados y en la astronomía tiene que apoyarse en el cálculo matemático.[299]

El método es el camino que conduce a la verdad científica. Ésta se caracteriza por no asentarse en la autoridad, sino en la experiencia (ayudada por instrumentos), además de la demostración matemática y lógica. Los principios de la física deben hallar aplicación en todas las cosas naturales que se investigan, porque ellas se rigen por la causalidad, y las leyes físicas no hacen más que expresar el dinamismo de esa causalidad universal. En ese nivel de la física, donde predomina la empirie, hay menos verdad que en el nivel de la matemática, donde impera la razón. La verdad, pues, tiene esos grados: física y matemática (Sigüenza parece dejar a la metafísica relegada, como pura especulación que no alcanza evidencia en sus tesis).[300]

La misma astronomía se ubica como una ciencia a horcajadas, que hace intersecciones con la física y las matemáticas. No es pura especulación, sino que recurre a la experiencia; por ello tiene un rasgo que la acerca a la física; y en ella se utiliza el principio de causalidad, desplegado en las diversas leyes físicas. Pero también utiliza cálculos exactos, y eso la acerca a las matemáticas. El supuesto de que en la naturaleza hay un comportamiento causal y determinado (o determinístico), es decir, el supuesto de un principio de causalidad universal que se

---

299. Véase E. Trabulse, op. cit., p.

300. Véase L. Benítez, op. cit., p. 61; C. de Sigüenza y Góngora, *Libra astronómica y filosófica*, ed. cit., p. 5, nº 6.

aplica a la ciencia física y astronómica, hace que la misma astronomía tenga un método preponderantemente inductivo, que requiere estar fundamentado en un determinismo causal de la naturaleza.[301] Curiosamente, frente a la astronomía, Sigüenza critica la astrología, a pesar de que él mismo había llegado a componer lunarios. Pero la critica justamente por su metodología defectuosa, que le impide ser ciencia y la coloca, a lo más, como un arte, ya que carece de evidencia empírica y certidumbre matemática[302]. Alega que por haber estudiado y enseñado la astrología, conoce la debilidad de los fundamentos de ese arte. Por eso la declara como incapaz de ser disciplina científica.[303] Sólo la astronomía puede ser ciencia que tenga buen asentamiento o fundamento y que sea capaz de auténtico progreso. Sigüenza entiende el progreso de la astronomía y de la física como un desprenderse de la rémora de la física cualitativa de Aristóteles –que maneja propiedades, virtudes y cualidades difíciles de controlar– y pasar a ser una ciencia más cuantitativa, como la que han desarrollado los modernos con el empleo de las matemáticas.[304] De este modo hay progreso científico, el cual se da porque –dentro de los límites que alcanza nuestro conocimiento– las ideas, hipótesis y leyes que se van descubriendo al paso de la historia nos explican cada vez con mayor claridad y precisión los fenómenos que ahora cuesta mucho explicar, como era el caso de los cometas para la astronomía. (En cambio, la astrología retrocede y se va encerrando en un callejón sin salida.)[305] Eso nos muestra ese aspecto tan científico de la personalidad de Sigüenza como fue la astronomía. Aspecto que, aun en su actividad de poeta se trasluce, pues considera que los movimientos de los astros son armonías que toca la divinidad, un poco en la línea del neopitagorismo de Galileo Galilei,[306]

301. Véase ibíd., p. 33, nº 57.
302. Véase ibíd., p. 160, nº 334.
303. Véase E. Trabulse, op. cit.
304. Véase C. de Sigüenza y Góngora, *Libra astronómica y filosófica*, ed. cit., pp. 174-175, nº 372.
305. Véase *ibíd.*, p. 60, nº 116.
306. Sobre el neopitagorismo de Galileo, véase M. Beuchot y J. Iñiguez, «Ciencia

quien consideraba que ese armonioso lenguaje de Dios era las matemáticas. Leemos lo siguiente en un poema de Sigüenza:

Tú, del Cielo Armonía
nunca dormida, siempre vigilante,
que en facistol de olímpico diamante
métrica entonces dulce melodía:
pues debes a los Cielos
generosos desvelos,
dispende ahora, con cadencias bellas,
consonancias de luz, voces de estrellas...

...Métricas armonías
los Querúbicos Coros alternaban,
y en las liras mentales que tocaban
dulces daban al alma melodías,
siendo el tierno concento
envidia del movimiento
de imperceptibles numerosos giros
de esos rodantes músicos Zafiros...[307]

Ciertamente lo barroco y conceptuoso de sus poemas nos recuerda que Sigüenza era pariente de Luis de Góngora y Argote, como se ve en el segundo apellido de nuestro filósofo. Lo importante es destacar esa personalidad polifacética que oscilaba desde las matemáticas a la poesía (y tal vez las conjuntaba).

En lo que podríamos denominar su «filosofía de la historia», se nota el talante científico de Sigüenza. Lo primero de todo, resalta mucho su actitud crítica respecto a las fuentes y testimonios. Aunque es discutible, Sigüenza parece acercarse a la

empírica contra ciencia teórica: un falso dilema (Aristóteles y Galileo)», en *Quipu. Revista Latinoamericana de Historia de las Ciencias y la Tecnología*, vol. 3, nº 2 (1986), pp. 213-232.

307. C. de Sigüenza y Góngora, «Oriental planeta evangélico», en A. Méndez Plancarte (ed.), *Poetas novohispanos, segundo siglo (1621-1721), parte segunda*, México: UNAM, 1945, pp. 10 y 13.

idea de cierta predicción científica en la historia o posibilidad de establecer en ella enunciados de tipo nomológico (en muy reducidos casos), con los que se puede llegar a predecir el curso de los acontecimientos[308]. Aconseja hacer una historia basada en documentos fidedignos, en un arduo trabajo de archivo (como el del cabildo, que rescató de las llamas, y el de historia prehispánica, que coleccionó con gran dedicación). Hay que separar lo cierto de lo dudoso, criticar hasta obtener esta distinción en los documentos, buscar el máximo de objetividad alcanzable.

Sobre esto último podemos citar el pasaje con que inicia su narración histórica del motín de 1692: «El que mira un objeto, interpuesto entre él y los ojos un vidrio verde, de necesidad, por teñirse las especies que el objeto envía en el color del vidrio que está intermedio, lo verá verde. Los anteojos que yo uso son muy diáfanos, porque, viviendo apartadísimo de pretensiones y no faltándome nada, porque nada tengo (como dijo Abdolomino a Alejandro Magno), sería en mí muy culpable el que así no fuera; con que, acertando el que no hay medios que me tiñan las especies de lo que cuidadosamente he visto y aquí diré, desde luego me prometo, aun de los que nada se pagan y lo censuran todo, el que dará asenso a mis palabras por muy verídicas».[309] Este trozo nos habla del afán de objetividad que tuvo Sigüenza, o, por lo menos, de la conciencia que tuvo de su subjetividad frente a la historia, para que interviniera lo menos posible en su discurso. Sobre la entidad histórica y la verdad en la historia –revelándose así como un ponderado historiógrafo–, dice: «La entidad de la verdad de una cosa consiste según el Sagrado Evangelio en que dos o tres testigos concuerden en su asención: los mismos bienes y elogios que digo de la Bahía dicen (según el señor fiscal) no dos o tres personas sino los que me acompa-

308. Véase L. Benítez, op. cit., p. 74; pero véase para la dificultad de estos enunciados nomológicos en historia. J. Graue, *La explicación histórica*, México, UNAM, 1975.

309. C. de Sigüenza y Góngora, «Alboroto y motín de México del 8 de junio de 1692», en *Relaciones históricas*, México, UNAM, 1972 (3ª ed.), p. 99.

ñaron indefinidamente que fueron ciento veinte. Luego diciendo yo lo mismo que ellas de ninguna manera miento».[310]

Siguiendo a Cicerón, quien decía: «*Historia magistra vitae*», también Sigüenza concibe la historia como un espejo de las pasiones y las virtudes humanas. Las acciones que se narran en ella, la participación de los personajes en los acontecimientos, son un panorama de cosas que el hombre puede aprender, son una lección. Por ello el discurso histórico tiene un papel altamente pedagógico. No es mero recuerdo. Las hazañas heroicas, las cosas notables por la prudencia o la sabiduría con que han sido hechas, enseñan a los destinatarios de la narración histórica valores que es conveniente transmitir. Es, sobre todo, una pedagogía al servicio de la moral. Además de estar escrita con verdad «científica», la historia debe ir acompañada por la verdad moral o bondad. Manifiesta la intervención de Dios y el camino que conduce a los hombres a Él mediante una conducta virtuosa. Por eso la historia, para Sigüenza, está enmarcada en un contexto providencialista. Es guiada por Dios y conduce hacia Él: tiene como fin a Dios. Tenemos un testimonio suyo muy claro sobre esto: «Dije cuando otra vez discurrí este asunto hallarse en la mano de Dios el corazón de los que gobiernan para inclinarlos fácilmente a lo que fuere de su agrado; y que así se verificase en el suceso de ahora, nos lo asegura éste que otro juzgará casualidad no siendo sino disposición del Altísimo, pues fue su justicia sin duda la que movió el corazón de este religiosísimo príncipe y le dictó el orden y ella misma la que al que suscribía le gobernó la mano».[311]

Una característica final, pero no menos importante, de la personalidad y la obra de Sigüenza, que Laura Benítez[312] resalta es el nacionalismo o criollismo. Sigüenza no sólo se preocupa por lo indígena, sino que manifiesta una conciencia criolla, y en

310. C. de Sigüenza y Góngora, «Carta contra Arriola», en F. Pérez de Salazar, *Biografía de Carlos de Sigüenza y Góngora, seguida de varios documentos inéditos*, México, Antigua Imprenta Murguía, 1928, p. 152.

311. C. de Sigüenza y Góngor, «Trofeo de la justicia española», *Obras históricas*, México, Porrúa, 1944, pp. 137-138.

312. Véase L. Benítez, op. cit., pp. 119 y ss.

eso se centra su nacionalismo, que resulta difícil de precisar en su exacto sentido. Pero, aunque era algo complicado, se esclarece por oposición a lo que sería servilismo a la metrópoli y surge como una conciencia de que él pertenece a la *Nueva* España. Incluso parece pensar y sentir a México como una nación nueva, revelada en su deseo de una *criolla nación*, sobre todo expresada como *cultura criolla*. Es una cultura compleja e híbrida, pero distinta de todas y peculiar. Aunque tiene una herencia europea (española) e indígena innegable, adquiere matices distintos, desde la religiosidad (la Virgen indígena o mestiza de Guadalupe) hasta la política (el concebir y anhelar una nueva nación).

Como algo conclusivo de esta exposición, quisiéramos reproducir el elogio que le dirige el Pbro. Br. D. Francisco de Ayerra Santa María (1630-1708):

¿Por qué el Himeto aplaude sus panales
y el Ganges de su aljófar los candores;
por qué la Arabia eleva sus olores
y arenas de oro el Tajo en sus raudales,

si de tu heroica pluma los caudales,
si de tu dulce estilo los primores,
sudando aromas y vertiendo flores,
perlas son, son auríferos cristales?

A tu florido Triunfo, que discreto
el Parténico alienta con decoro,
lo que antes fue blasón, esté sujeto;

pues que vence tu Triunfo (a lo que exploro)
a Arabia, al Tajo, al Ganges, al Himeto,
en fragancia, dulsuras, perlas y oro.[313]

---

313. F. de Ayerra Santa María, «Soneto a Sigüenza y Góngora» (en los preliminares del *Triumpho Parthenico*), en A. Méndez Plancarte (ed.), op. cit., pp. 24-25.

8. *Religiosas o monjas*

Algunas mujeres cultivaron el pensamiento en esta época, sobre todo en la corte y en el claustro. Pero ninguna de ellas alcanzó los resplandores que en la poesía y las demás áreas de la cultura logró tener sor Juana, la décima musa.

8.1. *Juana Inés de la Cruz*

8.1.1. *Vida e intereses*

Juana Ramírez de Asbaje, o sor Juana Inés de la Cruz, nació en la alquería de San Miguel Nepantla, de la jurisdicción de Amecameca, en 1651, y murió en México en 1695. Tras dejar la vida de la corte virreinal profesó con las monjas jerónimas en 1669; en su convento de San Jerónimo se dedicó con tanto afán al estudio que progresó mucho en las más variadas disciplinas. Entre ellas se contaba la filosofía, y en ella la guió su afán de comprender al ser humano, como lo dice en unos versos del *Primero Sueño*, su gran poema:

> ...el Hombre, digo, en fin, mayor portento
> que discurre el humano entendimiento;
> compendio que absoluto
> parece al Ángel, a la planta, al bruto;
> cuya altiva bajeza
> toda participó Naturaleza.[314]

Estos versos nos muestran la idea del hombre como microcosmos en sor Juana. ¿Tópico obligado de sus afanes neoplatónicos, medievales, renacentistas (herméticos) y modernos? Todo puede ser; y, ya que esta imagen simbólica es capaz de unir todas esas vertientes en sor Juana, nos puede servir de punto de

---

314. Sor Juana Inés de la Cruz, «El sueño», en *Obras completas*, vol. I: Lírica personal, ed. de A. Méndez Plancarte, México, FCE, 1976 (reimp.), pp. 335 y ss., vv. 690-695.

partida y referencia. Es cosa atestiguada que sor Juana, con esa erudición que fue la maravilla de su época –más si se atiende a que la mujer era bastante, si no completamente, relegada del campo del saber–, tuvo conocimientos filosóficos. Algunos han destacado su neoplatonismo;[315] otros han señalado su escolasticismo –pero de manera tímida, y nos parece que se debe insistir más en ello, y es lo que haremos–;[316] otros se han fijado más bien en su hermetismo;[317] y otros han explorado las posibles influencias de la modernidad.[318] Pero lo que –a nuestro modo de ver– ha faltado, es explicar, sin llegar a los extremos –Octavio Paz acusa a Méndez Plancarte de querer hacer de sor Juana una neotomista–, las ideas clave de la escolástica en nuestra poetisa. Pues bien, es necesario hurgar un poco en su poesía para buscar algunas ideas principales de esta corriente.[319]

8.1.2. Microcosmos y filosofía escolástica

La historia del microcosmos como símbolo del hombre, la idea del hombre como un mundo en pequeño, como una

---

315. Véase J. Pascual Buxó, «*El sueño* de sor Juana. Alegoría y modelo del mundo», en *Sábado, suplemento de Unomásuno*, 15 de agosto de 1981; este mismo autor, en *Sor Juana Inés de la Cruz en el conocimiento de su «Sueño»*, México, UNAM, 1984, pp. 51 y ss., alude a la presencia de Aristóteles en el magno poema de la Décima Musa, pero parece ser un aristotelismo más bien escolástico el que ella tiene; véase también O. Paz, *Sor Juana Inés de la Cruz o las trampas de la fe*. México: FCE, 1982.

316. Véase A. Méndez Plancarte, en sus notas a «El sueño», y O. Castro López, *Sor Juana y el «Primero Sueño»*, Xalapa, Universidad Véaseacruzana, 1982.

317. Véanse Octavio Paz y, de otra forma, E. Trabulse, *El círculo roto*, México, FCE-SEP, 1983.

318. F. López Cámara, «El cartesianismo en sor Juana y Sigüenza y Góngora», en *Filosofía y Letras*, nº 39 (1950), pp. 107-131, al igual que Rafael Moreno, «La filosofía moderna en la Nueva España», en varios, *Estudios de historia de la filosofía en México*, México, UNAM, 1973 (2ª ed.), pp. 121-167 y Bernabé Navarro, «La presencia de Descartes», en *Cultura mexicana moderna en el siglo XVIII*, México, UNAM, 1983 (2ª ed.), p. 94.

319. Véase, sobre esto, M. Beuchot, «La filosofía escolástica en la poesía de sor Juana», en *Estudios de historia y de filosofía en el México colonial*, México, UNAM, 1991, pp. 177-190.

síntesis de todo, aparece ya en los griegos y llega hasta la actualidad. A su manera, brilla en la Edad Media, escolástica, y en el Renacimiento, neoplatónico. Uno se resistiría a creer que un pensamiento tan seco y adusto como el escolástico admitiera en su seno una imagen tan poética y metafórica como la del microcosmos. Sin embargo, así fue; la escolástica medieval tuvo muy en cuenta la imagen del hombre como síntesis, horizonte y compendio del mundo; y es así como llega hasta sor Juana; si el hermetismo resaltó mucho tal símbolo, eso sólo influyó para que se agilizara un resorte que ya estaba actuante en el pensamiento de la Musa mexicana.

En la filosofía del hombre o antropología filosófica de los escolásticos, la vertebración estaba dada por la imagen del microcosmos, que, por lo demás, era una idea mística perceptible en las meditaciones religiosas y teológicas. Veremos que la filosofía del hombre que era propia de la escolástica es la que más se nota en sor Juana, y que está subyacente sobre todo de manera aplicada a la teoría del conocimiento y a la búsqueda de la sabiduría o metafísica. Pero antes detengámonos en algunos rasgos indispensables de los estudios filosóficos que ella realizó por sí misma.

8.1.3. Sor Juana y la filosofía: una breve defensa de la mujer

Entre las múltiples facetas de sor Juana –que ella misma reporta– estuvo el cultivo de la filosofía. Se sabe que escribió una lógica, hoy perdida.[320] ¿Qué hizo a sor Juana escribir una lógica? Ella misma nos dice que su encuentro con la filosofía fue un tanto asistemático y un mucho autodidacta. Una lógica escrita en latín. Si ya desde la Edad Media se decía: «Mujer que sabe latín, tiene mal fin» –y de inmediato, casi sin querer, asociamos en nuestra mente esto con las clases de latín que daría

---

320. Véase W. B. Redmond, op. cit., p. 136, donde reporta una obra de sor Juana sobre súmulas de lógica (*Summulae*), actualmente perdida.

Abelardo a Eloísa–, ¿por qué sor Juana orientaría sus latines a la composición de una obra sistemática de lógica, que es, por así decir, lo más sistemático de lo sistemático? Esto nos habla del amor que tuvo por la filosofía, en concreto, por la filosofía escolástica, que en sus manos dejaba de ser algo tan rígido y árido.

Y recalquemos «filosofía *escolástica*», porque se ha puesto de relieve –como ya se ha dicho– el aprecio que tuvo por la filosofía neoplatónica renacentista, la filosofía hermética de Kircher, e incluso el cartesianismo –en el que se la vincula con Sigüenza y Góngora–, pero no se ha puesto suficientemente de relieve la filosofía escolástica en su obra. Incluso se ha mirado como algo tan natural en ella –era la cultutra dominante–, que no se ha tenido el cuidado de subrayar las ideas concretas que manejó de esta corriente, al par que las otras.

Tuvo que arrostrar muchas dificultades para dedicarse al estudio. Por lo que hace a la filosofía, nos habla de cómo en algunas ocasiones en que los superiores o los médicos le prohibían estudiar para no «alejarse» de las obligaciones de su estado o para no quebrantar la salud, ella no podía evitar el ver con ojos filosóficos y reflexivos todas las cosas. Aun de las cosas más sencillas sacaba enseñanzas, como lo narra en su *Respuesta* a sor Filotea, al referirle que descubría numerosos secretos naturales cuando guisaba. Y agrega con sorna: «[No quiero] cansaros con tales frialdades, que sólo refiero por daros entera noticia de mi natural y creo que os causará risa; pero señora, ¿qué podemos saber las mujeres sino filosofías de cocina? Bien dijo Lupercio Leonardo: *que bien se puede filosofar y aderezar la cena.* Y yo suelo decir viendo estas cosillas: *Si Aristóteles hubiera guisado, mucho más hubiera escrito*».[321] Reflexión que brota de la curiosidad y la experiencia: ¿habrá algo más filosófico que esto? Sobre todo en épocas –y tal vez la nuestra también lo sea– dadas a la erudición libresca, resalta el talento filosófico en esta actitud

---

321. Sor Juana Inés de la Cruz, *Respuesta a sor Filotea de la Cruz*, editada como apéndice en R. Salazar Mallén, *Apuntes para una biografía de sor Juana Inés de la Cruz*, México, UNAM, 1978 (2ª ed.), p. 98.

vivencial y experimental frente a los acontecimientos y las opiniones de los otros.

Además, podemos estar seguros de que la filosofía de sor Juana no se reducía a una mera «filosofía de cocina». Iba mucho más allá. Las reflexiones que comunica, los autores que cita, las doctrinas que menciona o aun la importancia que concede a ciertas partes de la filosofía, muestran que tuvo una idea de ninguna manera exigua del panorama filosófico y sus prioridades. Lo vemos, en la misma *Respuesta a sor Filotea*, cuando critica el conocimiento insuficiente de la lógica que tenían algunos oradores sagrados y que se manifestaba en sus exégesis bíblicas tan deplorables. Sor Juana lo declara así: «Todo esto pide más lección de lo que piensan algunos, que, de meros gramáticos, o, cuando mucho, con cuatro términos de Súmulas, quieren interpretar las Escrituras y se aferran del Mulieres in Ecclesia taceant, sin saber cómo se ha de entender».[322]

Y de su aprecio por las ciencias filosóficas da testimonio el lugar que les otorga –como indispensables, aunque auxiliares– en el estudio de la teología, la cual era la cumbre de sus aspiraciones, como lo dice en la misma *Respuesta a sor Filotea*: «Proseguí dirigiendo siempre los pasos de mi estudio a la cumbre de la Sagrada Teología; pareciéndome preciso, para llegar a ella, subir por los escalones de las ciencias y artes humanas; porque ¿cómo entenderá el estilo de la Reina de las Ciencias quien aún no sabe el de las ancillas? ¿Cómo sin Lógica sabría yo los métodos generales y particulares con que está escrita la Sagrada Escritura?...».[323] Y va enumerando las demás disciplinas que configuraban la filosofía en aquel tiempo, en que se consideraban filosóficas todas las ciencias que no fueran teológicas.

---

322. Ibíd., p. 109. Las súmulas eran la lógica formal y la semántica de aquel tiempo. La frase «*mulieres in Ecclesia taceant*» («que las mujeres en la Iglesia callen») es de san Pablo, 1 Cor., 14:34.

323. Sor Juana Inés de la Cruz, *Respuesta a sor Filotea*, ed. cit., p. 82.

8.1.4. La filosofía en la poesía de sor Juana

Podemos rastrear algunos pasajes que nos muestran la filosofía escolástica integrada y actuante en el *Primero Sueño* de sor Juana.

Lo primero y más importante que aparece en él es la filosofía del hombre o antropología filosófica propia de la escolástica; es la disciplina que más brilla en sor Juana; cuando ella se refiere al hombre, menciona los componentes que la Escuela adjudicaba a las facultades cognoscitivas del ser humano, habla de los sentidos internos, como lo son, además del sentido común, la fantasía o imaginación y la estimativa –nombre de inconfundible sabor escolástico–,[324] que es llamada con otro nombre «cogitativa», y que se ordena a percibir las representaciones (*intentiones*, término que resucitará en la fenomenología actual) que no son recibidas por los sentidos externos ni por los demás sentidos internos.[325] En cuanto a la fantasía,[326] la compara con un artista:

> ...así ella, sosegada, iba copiando
> las imágenes todas de las cosas,
> y el pincel invisible iba formando
> de mentales, sin luz, siempre vistosos
> colores, las figuras
> no sólo ya de todas las criaturas
> sublunares, mas aun también de aquellas
> que intelectuales claras son Estrellas...

Aparecen también la esfera del cielo y sus órbitas interiores, en las cuales giran los cuerpos celestiales. Y más brilla aún el empleo que hace de la gnoseología o teoría del conocimiento de los escolásticos, como cuando habla de los conocimientos como especies intencionales del alma.[327] La especie era para los

---

324. Sor Juana Inés de la Cruz, *El sueño*, v. 258.
325. Como interpreta bien, a diferencia de Méndez Plancarte, Octavio Castro, según la doctrina de santo Tomás, *Summa Theologiae*, I, q. 78, a. 4, c.
326. Sor Juana, *El sueño*, vv. 280 y ss.
327. Ibíd., v. 403.

escolásticos la representación mental (ya sea sensible, ya imaginativa, ya conceptual) de la cosa, que se daba intencionalmente en el espíritu –*intencionalidad* que, a través de Brentano, Husserl recuperó para la filosofía actual–. Los nominalistas negaban las *especies* mentales y sor Juana las establece firmemente en el paso aquel donde expresa la injerencia de las especies en las operaciones del intelecto:

> ...como el entendimiento, aquí vencido
> no menos de la inmensa muchedumbre
> de tanta maquinosa pesadumbre
> (de diversas especies conglobado
> esférico compuesto),
> que de las cualidades
> de cada una, cedió...[328]

Y esto vuelve a aparecer cuando nos hace notar que, del conocimiento de todas las cosas que ella esperaba tener, es consciente de que el alma a veces únicamente logra tener especies o conceptos confusos:

> ...permitiéndole apenas
> de un concepto confuso
> el informe embrión que, mal formado
> inordinado caos retrataba
> de confusas especies que abrazaba...[329]

Lo mismo sucede con la metafísica, que se muestra viva en la poesía de sor Juana, ya desde el aspecto cosmológico, en el pasaje donde menciona la idea aristotélico-tomista de Dios teniendo un marcado carácter de causa final, pues a Él tienden todos los seres del universo:

---

328. Ibíd., vv. 469-475.
329. Ibíd., vv. 547-551.

...y a la Causa Primera siempre aspira
–céntrico punto donde recta tira
la línea, si ya no circunferencia,
que contiene, infinita, toda esencia–.[330]

La misma disquisición metafísica vuelve a anudarse al hablar de las categorías aristotélicas, en las cuales el Filósofo pretendía encasillar todas las cosas:

...una por una discurrir las cosas
que vienen a ceñirse
en las que artificiosas
dos veces cinco son Categorías.[331]

Aquí llama la atención el vocablo «artificiosas» con que sor Juana califica a las categorías de Aristóteles. Es un término ambiguo en cierta manera. Octavio Castro lo interpreta como «ingeniosas»[332] porque, en efecto, lo artificioso está hecho con arte, con ingenio. Pero también puede significar «arbitrario», puesto que la mayoría de los escolásticos pensaba que ésas eran las categorías *naturales* de las cosas. ¿Alababa la monja al Estagirita, o ponía en duda la pretendida naturalidad de su esquema categorial? ¿Reafirmaba la doctrina aristotélico-escolástica? ¿Cuestionaba sutilmente la verdad de dicho esquema? Si es cierto su contagio de cartesianismo, ésta sería una manifestación clara del mismo, pues fueron cartesianos –los lógicos de Port Royal– los que con más fuerza objetaron que el cuadro categorial de Aristóteles no podía ser el único ni el más natural, sino que lo declaraban artificial y arbitrario.

Sin embargo, sor Juana no desecha la metafísica como algo que ayuda al hombre a avanzar en el conocimiento. Es entonces cuando se llega a la idea central del proyecto filosófico de sor Juana, lo que ella denomina «reducción metafísica». Se trata de

330. Ibíd., vv. 408-411.
331. Ibíd., vv. 579-582.
332. Véase O. Castro, op. cit., p. 82.

lo que ya Aristóteles y la escolástica consideraban el método de la sabiduría, es decir, la reducción o resolución (*análisis*) de todos los seres en los principios supremos, más universales. Y es que la metafísica era a un tiempo intelecto y ciencia, esto es, intelección (o intuición) y discurso; pero sobre el discurso predominaba la intelección, mientras que sor Juana descubre que el conocimiento perfecto no lo da la intuición intelectiva, y pasa a buscarlo en el discurso o el discurrir argumentativo, aunque sólo para percatarse de que tampoco éste brinda el conocimiento acabado y completo de todo:

....
reducción metafísica que enseña
los entes concibiendo generales
en sólo unas mentales fantasías
donde de la materia se desdeña
el discurso abstraído)
ciencia a formar de los universales,
reparando, advertido,
de no poder con un intüitivo
conocer acto todo lo crïado,
sino que, haciendo escala, de un concepto
en otro va ascendiendo grado a grado
y el de comprender orden relativo
sigue, necesitado
del de entendimiento
limitado vigor, que a sucesivo
discurso fía su aprovechamiento...[333]

Es entonces –después del fracaso de la inteligencia y la razón– cuando sor Juana se abandona al conocimiento teológico, basado en la fe. Al parecer, triunfa el misticismo sobre el racionalismo.[334]

333. Sor Juana, *El sueño*, vv. 583-599.

334. Ibíd., vv. 757 y ss. Véase P. Gómez Alonso, «Ensayo sobre la filosofía en sor Juana Inés de la Cruz», en *Filosofía y Letras*, nº 60-62 (1956), pp. 59-74; J. Gaos, «El sueño de un sueño», en *Historia Mexicana*, 10 (1960), pp. 54-71.

8.1.5. El desengaño o la desesperanza del conocer

Hay otro poema de sor Juana que tiene gran contenido filosófico y al que se ha prestado poca atención. Se trata de un romance que figura en un grupo denominado por Méndez Plancarte «Romances filosóficos y amorosos (sin fecha conjeturable)», y que es el único que propiamente merece recibir el calificativo de «filosófico». En él, su autora –lo dice ella misma en la explicación breve que adjunta antes del principio del poema– «acusa la hidropesía de mucha ciencia, que teme inútil aun para saber y nociva para vivir». ¿Qué pretende en él sor Juana? Parece que sólo explayar su desengaño frente a la facultad que tiene el hombre de abarcar con su saber todas las cosas. (Siempre el desengaño ante el saber absoluto, como si lo fuera ante el amor total.) Sin embargo, no se puede ver en este poema un manifiesto escéptico pirrónico, ni una duda metódica de tipo cartesiano. Tal vez un acercamiento a ellos, pero desde la tradición misma de la Escuela.

Ciertamente hay un deje de escepticismo en estos versos:

Todo el mundo es opiniones
de pareceres tan vanos,
que lo que el uno que es negro,
el otro prueba que es blanco.
....
Los dos filósofos griegos
bien esta verdad probaron:
pues lo que en el uno risa,
causaba en el otro llanto.
....
Para todo se halla prueba
y razón en que fundarlo;
y no hay razón para nada,
de haber razón para tanto.[335]

---

335. Sor Juana, *Romances*, en la citada edición de Méndez Plancarte, Romance nº 2, vv. 13-16, 25-28 y 41-44.

Uno creería que esto ya de por sí es bastante para pensar en una actitud escéptica cuasipirrónica, o en una de las observaciones –la comprobación del desacuerdo entre filósofos– que movieron a Descartes a replantearse la fundamentación de la filosofía misma; pero se trata de una actitud de sana humildad ante lo que nos queda sin saber, y especialmente ante los misterios que queremos suprimir por no ser abarcables con nuestro entendimiento y nuestra razón. En parte, sor Juana se refugia en un saber más prudencial y de juicio (moral),[336] así como en el «no-saber» de la fe o de la experiencia mística plenificante –como lo había hecho Cusa y lo haría después, en el fondo, Kant–. ¿Desasosiego y bancarrota del saber racional? Así se ve en otros pasajes de ese poema:

No es saber, saber hacer
discursos sutiles, vanos;
que el saber consiste sólo
en elegir lo más sano.
....

¡Qué feliz es la ignorancia
del que, indoctamente sabio
habla de lo que padece,
en lo que ignora, sagrado![337]

Hay que buscar el saber útil, un saber más bien práctico y moral, o, como se considera en el cristianismo a la teología, un «saber de salvación»:

También es vicio el saber:
que si no se va atajando,
cuanto menos se conoce
es más nocivo el estrago;

---

336. De hecho, se encuentra también una rica veta moral o ética en la obra de nuestra poetisa; véase C. M. Montross, *Virtue or Vice: Sor Juana's Use of Thomist Thought*, Washington, University Press of America, 1981.

337. Sor Juana, *Romances*, nº 2, vv. 69-72 y 81-84.

y si el vuelo no le abaten,
en sutilezas cebado,
por cuidar de lo curioso
olvida lo necesario.
....

Este pésimo ejercicio,
este duro afán pesado,
a los hijos de los hombres
dió Dios para ejercitarlos.
....

¡Oh, si como hay de saber,
hubiera algún seminario
o escuela donde a ignorar
se enseñaran los trabajos![338]

8.1.6. Y de nuevo el microcosmos

Una constante que nos manifiesta la presencia de la filosofía en la poesía de sor Juana es el desencanto y la desconfianza en la posibilidad de un conocimiento perfecto y completo.[339] Ella, desde muy pequeña, se caracterizó –como nos dice en su biográfica *Respuesta a sor Filotea*– por su insaciable afán de conocer, saber, conocerlo todo y con la mayor plenitud posible. ¿Cómo iba a dejar frustradas esas esperanzas, ese deseo inagotable y que le hizo dar los pasos más trascendentales de su vida? Aquí es donde la impulsa su idea y vivencia del microcosmos –síntesis de todos los grados del ser, inferiores y superiores– a fusionar en la facultad más alta todos los aspectos del conocer. El grado mayor de ser y conocer rige a todos los menores, y de esta manera la fe –que es para ella el

338. Ibíd., vv. 89-96, 125-128 y 133-136.
339. Véase R. Xirau, *Genio y figura de sor Juana*, Buenos Aires, EUDEBA, 1970 (2ª ed.), pp. 85 y ss.

conocimiento más perfecto y trascendente– contiene y sobreeleva los demás modos de conocer. En la fe, que es donde culmina el microcosmos místico, sor Juana encuentra la posibilidad de saciar su sed de conocimiento. Y es que no concibe la fe como algo irracional, sino como algo que parte de lo racional y –sin perder el deseo de dar a sus contenidos argumentación y credibilidad– se va remontando hasta el misterio, hasta lo místico. ¿Cayó sor Juana en las trampas de la fe? Sí, en un sentido excelente, pues es en la plenitud del conocimiento místico por la fe, expresado en la poesía y posibilitado por la consideración del hombre como microcosmos donde un conocimiento cuasiangélico se encabalga en los sentidos y la razón, donde sor Juana encontró colmadas sus aspiraciones de sabiduría.

Es lo que trata de cantar acerca de nuestra poetisa-filósofa el doctor don Juan de Avilés en un soneto fúnebre dedicado a ella:

Si en la pequeña clara luz de un día
vive la fresca Rosa edad entera,
la Rosa –cuando el día muere– muera,
pues ya no ha de crecer su gallardía.
Si su débil fragante bizarría
no ha de ser más –aunque su vida fuera
émula de la Délfica carrera–,
muera, que ocioso su vivir sería.
Pues si esta Rosa, que la Fama llora,
en nueve lustros siglos ha tenido,
ya no ha de saber más, ya nada ignora.
Muera ya, pues que docto acuerdo ha sido
que a quien todo lo sabe en una hora
le sobra mucho tiempo en lo vivido.[340]

340. Dr. D. Juan de Avilés, «Soneto fúnebre a Sor Juana» (*Fama y Obras póstumas del Fénix de México*), en A. Méndez Plancarte (ed.), *Poetas novohispanos, segundo siglo (1621-1721), parte segunda*, México, UNAM, 1945, p. 88.

SIGLO XVIII

1. Panorama general

El siglo XVIII fue un tiempo de gran auge en México, tanto en lo material como en lo cultural. Claro que también es el tiempo en que más se notaban los contrastes económico-sociales entre los estamentos del pueblo. Estaban juntos los opulentos y los que vivían prácticamente en la esclavitud.[341] Y, en cuanto a la política con la metrópoli española, se fue dando cada vez más la relación despótico-tributaria que llenó de descontento y culminó en la revolución de independencia. Fue de por sí una época de cambios –aunque no tan perceptibles como lo serían en el siglo XIX–, sobre todo por la entronización de los Borbones en la monarquía española. Era ésta una familia de ascendencia francesa, y luchó en buena medida contra lo que habían dejado los Austrias en el gobierno de España y sus posesiones.

En este momento culminante,[342] por lo que hace a la filosofía, se presencia la lucha entre el pensamiento tradicional, escolástico, y el pensamiento moderno. Ni siquiera se trataba

341. Véase M. Sugawara, «Reformas borbónicas y luchas sociales (1763-1810)», en E. Semo (coord.), *México, un pueblo en la historia. 2. Campesinos y hacendados, generales y letrados (1770-1875)*, México, Alianza Editorial Mexicana, 1990 (2ª ed.), pp. 79 y ss.

342. Véase A. V. Davis, *El Siglo de Oro de la Nueva España (Siglo XVIII)*, México, Ed. Polis, 1945, pp. 91 y ss.

propiamente de una lucha a muerte, pues la mayor parte de los filósofos que efectuaban esa recepción de lo moderno trataban a toda costa de integrarlo a lo tradicional en lo que tuviera de asimilable o adaptable. Pero se dio mayor incomprensión en los tradicionalistas, que fueron los más y se resistieron al cambio y propiciaron así alguna animosidad.

La primera mitad de este siglo es en la Nueva España todavía muy tradicional, y en la segunda se enseñorea de la escena esa pugna entre ambos modos de pensar, que culmina con el repliegue del pensamiento anterior y la franca irrupción del moderno. Sin embargo, la escolástica se mantiene, con sus diversas vertientes o escuelas, sobre todo en la universidad. Pero ya es una escolástica modernizada, que apoya –junto con varias doctrinas de cuño tradicional, como la oposición a la tiranía– los movimientos de cambio, que culminarán en la revolución de independencia, a principios del siglo siguiente. No fue –como a veces se ha creído– solamente la filosofía moderna la que propició la emancipación; de hecho, muchos de los argumentos que se esgrimieron pertenecían a la escolástica, como la justificación tomista del tiranicidio, etc., lo que muestra que tuvo una presencia fuerte en la justificación de esos acontecimientos nuevos.[343] Pero sí puede verse que la incorporación de los elementos modernos sirvió de detonante y para aprovechar el pensamiento anterior en esa lucha.

Hay un buen cultivo de la filosofía, un aprecio por la ardua labor intelectual, como lo refleja en sus versos el dramaturgo de la época Cayetano de Cabrera y Quintero, quien en una de sus piezas hace hablar así al Entendimiento:

Yo soy mirado a otra luz
del admirable edificio
del hombre, la mejor parte:
La antorcha que lo ilumino,
la aguja que lo gobierno,

343. Véase O. C. Stoetzer, *Las raíces escolásticas de la emancipación de la América española*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1982.

la estrella que lo dirijo
y, en voluntarios naufragios,
el timón de su albedrío.
Yo lo sabido comprendo,
yo lo ignorado investigo,
yo lo dividido aduno,
y lo adunado divido.
Y, para no proceder
defendiendo en infinito,
soy entendimiento, que es
todo y más de lo que he dicho.
Yo soy aquel que, embarcado
en el velero navío
de la gran Filosofía,
en tres años he corrido
de todo su vasto oceano
las sirtes y los bajíos.
Ya encallando y zozobrando,
surge el piélago enemigo
que cuantas olas abarca,
tantos previene peligros.[344]

Alude, obviamente, a los tres años que solían cursarse de artes o filosofía en la universidad y los colegios. En la universidad, en un sentido preponderantemente tradicional, pero, a partir de la década de 1750, en muchos colegios –sobre todo de los jesuitas, pero también de otros clérigos– ya venía incontenible la marejada del pensamiento moderno (pues, como dice Cabrera y Quintero en su poema, la Filosofía navega en ese velero por todos los mares del pensamiento). Poco a poco se va entreviendo el pensamiento escolástico con el moderno hasta que este último acaba por obtener preeminencia sobre aquél.

---

344. C. de Cabrera y Quintero, *Obra dramática. Teatro novohispano del siglo XVIII*, ed. de C. Parodi, México, UNAM, 1976, p. 217.

2. *Franciscanos*

Mucho más que en siglos anteriores, en el XVIII se nota en los filósofos franciscanos su adhesión a la escuela escotista. En general, los cursos filosóficos de la época tratan de comentar a Aristóteles bajo la guía de Duns Escoto. Por otra parte, al final del siglo no se nota tanto –a lo sumo algunos aspectos– la renovación filosófica o la atención a los filósofos modernos. Dicha atención fue mucho más notoria en otras órdenes, como –sobre todo– en los jesuitas, en los oratorianos y algo en los dominicos. En cambio, la mayor parte de los cursos franciscanos exhiben el arraigo en la tradición, concretamente, escotista.[345]

Así, fray José Antonio de Aldalur, que fue lector de filosofía en el convento de San Francisco de Querétaro,[346] redactó un curso filosófico completo *ad mentem Scoti*, que comenzó a dictar en 1716 y terminó en 1719. Es curiosa la cuarteta que se encuentra después de la última lección del primer año:

Estudia poco y siempre
y serás como la espiga
que no se vió crecer
y se ve crecida.

Además de ese curso filosófico tiene un *Tractatus perutilis de figuris rethoricis* y, de tema teológico-filosófico, un *Tractatus de hominis ultimo fine, et de beatitudine, iuxta... mentem... D. Scoti*, comenzado en 1725 y acabado en 1726.

Por su parte, fray Antonio Quiñones escribió en el Colegio de San Buenaventura, de Tlatelolco, un *Triennalis philosophicus cursus iuxta Joannis Duns Scoti mentem*, que va de 1716 a 1719.[347] Contiene, como era lo usual, las súmulas o lógica

345. Véase P. González Casanova, *El misoneísmo y la modernidad cristiana en el siglo XVIII*, México, El Colegio de México, 1948.

346. Véase J. M. Beristáin, *Biblioteca Hispano Americana Septentrional*, México, Eds. Fuente Cultural, 1947, vol. I, p. 110.

347. Véase J. Yhmoff Cabrera, *Catálogo de manuscritos latinos en la Biblioteca Nacional de México*, México, UNAM, 1975, p. 295, nº 424.

menor, la dialéctica o lógica mayor, la física, la metafísica y el *De anima*. Igualmente, Manuel Enciso y Texada dejó otro curso escotista, que había enseñado en Totimihuacán, en el convento de San Francisco, con los mismos tratados que el anterior, pero añadiendo el *De generatione et corruptione*.[348]

Cristóforo Grande, que enseñó en el convento de Santiago de Querétaro, dictó de 1730 a 1731 un curso, del que nos legó los *Tractatus in... libros Physicorum, de Ortu et interitu, de Anima et Metaphysica ad mentem subtilis Scoti*.[349] Manuel García de Rendón profesó la filosofía en el Colegio de San Buenaventura, de Tlatelolco, y en 1730 explicó un curso *ad mentem Scoti*, del que sólo nos queda la parte lógica, tanto de las súmulas como de la dialéctica.[350] Y José Torres, del convento de San Francisco de Guadalajara, escribió en 1732 la siguiente obra: *Naturae indagatrix Philosophia Aristotelica via triennali lustratura curriculo Antesignano Smo. ac Mariano D. Joanne Duns Scoto...*[351]

La enseñanza de los franciscanos se muestra siguiendo los cauces de la escuela escotista, según el autor oficial de la Orden. Se comenta a Aristóteles, pero con la falsilla de Escoto. Incluso el texto aristotélico a veces sólo sirve de pretexto para defender al Doctor Sutil en contra de las escuelas de las otras órdenes.

En el convento de San Francisco de Totimihuacán, en 1733, fray Felipe Ortiz dictó las materias de lógica de un curso de artes, y fray Joaquín Camacho Dávila las partes de la física, animástica (es decir el *De anima*) y metafísica, según consta por la compilación que hizo fray Pedro José de Jesús María Aliri[352] y la de fray Francisco Pérez, que habla del curso que corría desde 1732 hasta 1736.[353] Este Camacho era oriundo de Tenancingo, México. Profesó en el convento de San Cosme, extramuros de la

348. Véase ibíd., p. 158, nº 222.
349. Véase ibíd., p. 173, nº 248.
350. Véase ibíd., p. 171, nº 244.
351. Véase E. Valverde Téllez, *Bibliografía filosófica mexicana*, Zamora, Michoacán, El Colegio de Michoacán, 1989 (edición facsimilar de la 2ª de 1913), vol. I, p. 73.
352. Véase J. Yhmoff, op. cit., p. 30, nº 13.
353. Véase ibíd., p. 270, nº 390.

capital; fue dos veces guardián de ese convento y definidor de los recoletos de la provincia del Santo Evangelio.[354]

Anselmo Zéspedes o Céspedes enseñó filosofía en Puebla, en el convento de San Francisco, de 1735 a 1737. Su obra es: *Philosophicus cursus*, siguiendo la vía de Escoto.[355] Fray Francisco Camacho, que fue lector de teología en la provincia del Santo Evangelio de México,[356] tenía ya lista para la prensa una *Philosophia Scotistica ad usum Imperialis Collegii de Tlatelolco* en la primera mitad del siglo XVIII.[357] José Rodríguez Malo enseñó en Totimihuacán, en el convento de San Francisco, de 1736 a 1738, y dejó un curso escotista.[358] Lo mismo José Alderete, lector del Colegio de San Buenaventura, de Tlatelolco, quien legó a la biblioteca del mismo su escrito con el título de *Trietericus Scotisticae philosophiae cursus, Hortus conclusus*, fechado en 1740.[359]

Fray Pedro de Oronsoro, nacido en Huamantla, provincia de Tlaxcala, del obispado de Puebla, fue guardián del convento de México y del de Puebla, y después definidor y provincial de la provincia de San Diego de la Nueva España.[360] Firmados en el convento de Santa Bárbara, de Puebla, 1742, y en el convento de Santa María de los Ángeles, de Ocholoposco, 1742-1743, se conservan sus lecciones de lógica, y en los mismos conventos (fechados en 1743 y 1744-45, respectivamente) las de física y metafísica; ambos volúmenes con las marcas de fuego de la biblioteca del convento de San Diego.[361]

Emiliano Millán de Zerezeda enseñó en Xochimilco, en el colegio de San Bernardino de Siena, donde dejó un curso, dado en 1743, y también otro en Texcoco, en el convento de San Antonio, en 1745, todo *ad mentem Scoti*.[362] Otro curso

354. Véase J. M. Beristáin de Souza, op. cit., vol. II, p. 25, nº 594.
355. Véase J. Yhmoff, op. cit., p. 84, nº 102.
356. Véase J. M. Beristáin de Souza, op. cit., vol. II, p. 24, nº 593.
357. Véase E. Valverde Téllez, op. cit., p. 103.
358. Véase J. Yhmoff, op. cit., p. 311, nº 458.
359. Véase J. M. Beristáin de Souza, op. cit., vol. I, p. 114, nº 132.
360. Véase ibíd., vol. IV, p. 53, nº 2213.
361. Véase J. Yhmoff, op. cit., pp. 268-269, núms. 388-389.
362. Véase ibíd., p. 251, nº 360.

semejante nos dejó Manuel del Camino, fechado en 1750-1753, en el convento de San Francisco, de Puebla, y en el Colegio de San Buenaventura, de Tlatelolco.[363] José Varela, lector en ese mismo colegio de 1750 a 1751, nos legó sus lecciones de lógica, tanto mayor como menor.[364] Además, José Villaseñor dejó otro curso de artes, de 1752, que se conservaba en la biblioteca de la Universidad de San Luis Potosí.[365]

Comienza la década de 1750, en la cual se inicia la modernización de la filosofía en los colegios jesuíticos. Sin embargo, los franciscanos siguen más bien aferrados a la enseñanza escolástica. Así, otro curso filosófico escotístico notable fue el de Luis Mariano de la Vera, lector del convento de San Francisco, de Totimihuacán, escrito entre 1752 y 1754.[366] Cursos parecidos nos dejaron fray Agustín José Vidarte, lector en el convento de San Gabriel, de Cholula, en 1765-1767[367] y fray Miguel de Sologuren, que fue lector del convento de San Francisco, de Puebla, en 1762-1767.[368] Este último autor se refiere ya en su *Física* a los atomistas (p. 62), en el *De anima* alude a la opinión cartesiana de que el alma «asiste» al hombre (p. 97), y en el tratado *De coelo et mundo* menciona los tres sistemas del mundo: el tolemaico, el copernicano, el ticoniano –es decir el de Tycho Brahe–. Tal vez el que copió el curso dictado por fray Miguel puso por equivocación que el sistema copernicano era el que había que admitir, por estar los otros condenados por la Iglesia; y era precisamente el copernicano el que la Iglesia ponía en entredicho.[369] Tenemos igualmente cursos filosóficos de Francisco Acevedo, lector del convento de San Francisco, de Totimihuacán, donde enseñó un *Curso* escotista en

363. Véase ibíd., p. 67, nº 73.
364. Véase ibíd., p. 410, nº 623.
365. Véase L. Gómez Canedo, *Los archivos de la historia de América. Período colonial español*, México, Instituto Panamericano de Geografía e Historia, 1961.
366. Véase J. Yhmoff, op. cit., p. 416, nº 631.
367. Véase ibíd., p. 417, nº 632.
368. Véase ibíd., p. 337, nº 499.
369. Véase B. Navarro, *La introducción de la filosofía moderna en México*, México, El Colegio de México, 1948, p. 144.

1772-1774; José Manuel Chamorro, lector en el convento de Santa Bárbara, de Puebla, dejó un curso, leído en 1773, en que se centró en materias de filosofía natural;[370] Joaquín Bernardo Balmaseda (o Balmaceda), del Colegio de San Buenaventura, de Tlatelolco, escribió un curso, de 1778-1781, que dio preferencia a las materias de lógica, además de tratar un poco las de física;[371] y fray José Roldán, lector del convento de San Diego, de México, concluyó su curso en 1798.[372]

3. Dominicos

Durante el siglo XVIII, en el campo filosófico la orden dominicana se mostró como la guardiana del tomismo. En la primera mitad del siglo no tomó en cuenta a los filósofos modernos; lo hizo en la segunda mitad, pero casi siempre para oponérseles. Se estudiaba, pues, lo moderno, para atacarlo desde la filosofía tomista, celosamente conservada por la Orden dominica.[373]

Fray Antonio Mancilla era un criollo nacido en 1709. Profesó en la orden en 1734. Seguramente ya había cursado estudios de filosofía y teología en otra parte, porque en 1737 apareció en el Colegio de Porta Coeli, de México, como sacerdote y con el cargo de maestro de estudiantes, y ya había dictado durante un trienio su curso de filosofía. Tal docencia filosófica abarca, pues, de 1734 a 1737; además, estuvo como maestro de estudiantes de 1737 a 1741, año en que pasó a ser lector de teología, hasta 1749, cuando se le nombró regente primario de estudios.

En 1752 era vicario de Ixtapalucan y en 1756 se le asignó al convento de Oaxtepec. El capítulo de 1760 lo postuló para presentado, y fue procurador provincial en el convento de Santo

370. Véase J. Yhmoff, op. cit., p. 119, nº 145.
371. Véase ibíd., p. 52, nº 50.
372. Véase ibíd., p. 314, nº 461.
373. Véase M. Beuchot, *Filósofos dominicos novohispanos (entre la universidad y sus colegios)*, México, UNAM, 1987.

Domingo. En 1765, estando como vicario de San Miguel Tlacotalpan, el Capítulo Provincial lo postuló para maestro en sagrada teología, distinción que se le concedió en 1769. Murió antes de diciembre de 1772. La obra que de él conservamos es su *Cursus Philosophicus iuxta firmiorem, celsioremque Angelici Doctoris D. Thomae doctrinam elucubratus*, fechado en Porta Coeli en 1727.[374]

Antonio Viar y Larrimbe sucedió a Mancilla en el colegio de Porta Coeli, cuando éste pasó a ser maestro de estudiantes. Larrimbe hizo una aportación notable a la filosofía dominicana, pues escribió un curso filosófico que en 1761 provocó grandes discusiones en el Capítulo Provincial, ya que era propuesto por la provincia mexicana en lugar del que la Orden quería imponer, a saber, el de Antonio Goudin, dominico de Limouges de fines del siglo XVII. El mexicano había escrito un curso que era más conservador que el del limusín y resultaba más del agrado de los padres de la provincia mexicana.[375]

Vicente Aragón enseñó en el colegio de San Luis, de Puebla; nos dejó un curso filosófico, con el simpático título de *Philosophiae rivulus*,[376] manuscrito que fue el resultado de su docencia en dicho colegio de 1741 a 1743. José Ignacio Cuéllar fue lector en el Colegio de Porta Coeli desde 1749. En 1751 dejó manuscrito un *Cursus philosophicus iuxta Divi Thomae de Aquino doctrinam*,[377] pero pronto, ya en 1752, pasó a maestro de estudiantes. En ese mismo Colegio de Porta Coeli enseñó Manuel López de Aragón,[378] de 1757 a 1759, quien nos legó un

374. Véase J. Yhmoff, op. cit., p. 223, nº 316.

375. Como resultado de esa imposición se hizo una edición mexicana de Goudin, *Philosophia iuxta inconcussa tutissimaque D. Thomae dogmata*, Reimp. Angelopoli, 1767, Typis Regalis Collegii D. Ignatii, 3 vols. en 4º, perg. La reporta E. Valverde Téllez, (*Crítica filosófica*, México, Díaz de León, 1904, p. 58) y dice haber conocido ocho reimpresiones de tan usada obra, y que es probable que haya habido más.

376. Véase J. Yhmoff, op. cit., p. 41, nº 37.

377. Véase ibíd., p. 99, nº 124.

378. Véase M. Beuchot y A. Melcón, *Los dominicos en la Real y Pontificia Universidad de México*, México, Cuadernos Dominicanos, Ensayos, n. 10, 1984, p. 46.

Artium cursus iuxta Angelici praeceptoris doctrinam,[379] cuyo manuscrito terminó hacia 1758.

Fray José Jiménez de Villaseñor escribió una obra que sólo abarca la lógica mayor o dialéctica, y se titula *In universam Aristotelis Dialecticam, iuxta Angelici Doctoris mentem, cursus.*[380] El manuscrito no contiene dato alguno acerca de la fecha de su composición ni del lugar.

Cristóbal Coriche enseñó en Puebla en 1763, y en esa ciudad publicó un discurso o disertación apologética a favor de las ciencias y las virtudes, contra la que escribió Juan Jacobo Rousseau, premiado por la Academia de Dijón, el título es: *Oración vindicativa del honor de las letras y las ciencias*, Imprenta del Colegio Real de San Ignacio de la Puebla, año de 1763.[381] Como se ve, en esta obrita Coriche toman en cuenta la filosofía moderna, aunque –como hemos dicho–, desde una postura apologética de la escolástica tradicional y negativa. Aunque se ha estudiado mucho más el encuentro y recepción de la Compañía de Jesús con la filosofía moderna (y alguna otra orden, como la de los oratorianos), también podrían rastrearse unos cuantos rasgos en el sentido de esta confrontación escolástica-modernidad en la Orden de Predicadores en México. También sus profesores tuvieron contacto con esa nueva filosofía. El mismo título de la obra que mencionamos indica que ya se daba entre los dominicos el conocimiento de los filósofos modernos –representado en este caso por Rousseau– después de que en la década anterior lo iniciaron los jesuitas.[382]

José Gallegos profesó la filosofía en el convento de Santo Domingo, de México, en 1769. De él tenemos una pieza oratoria que defiende la reforma de los estudios filosófico-teológicos instaurados por el general de la Orden en ese tiempo: el padre fray Juan Tomás de Boxadors. Se titula ...*Apología del*

379. Véase J. Yhmoff, op. cit., p. 210, nº 309.

380. Véase ibíd., p. 200, nº 283.

381. Se encuentra en el Fondo Reservado de la Biblioteca Nacional de México, con las siglas R/710 LAF.

382. Véase sobre esto A. Sánchez vázquez, *Rousseau en México*, México, Grijalbo, 1970, pp. 56-57.

Método de Estudios, impuestos por S. Rma. La dedica a N. Rmo. P. Fr. Juan Thomas de Boxadors, Maestro General del Orden de Predicadores..., México, en la Imprenta de la Bibliotreca Mexicana del Lic. D. Joseph de Jauregui, 1774.[383] Gallegos defiende el nuevo método de estudios contra los murmuradores y descontentos. Por lo que se ve, la reforma consistía en implantar el estudio de la filosofía por el curso de Goudin, y en la teología acudir a la gran introducción metodológica de Melchor Cano –el propio Gallegos desempeñaba la cátedra de Cano en la universidad– y leer directamente el texto de santo Tomás.

4. *Agustinos*

De entre los filósofos agustinos del siglo XVIII, descuella fray Fermín de Ylarregui, del que conservamos un tratado de lógica, tanto de súmulas como de dialéctica, que enseñó en México, en el Colegio de San Pablo, de 1717 a 1718.[384] Otro autor de curso filosófico fue fray Francisco Javier de Meza (o Meça), que lo dictó en el convento de San Agustín de Puebla, en 1732.[385] Además, Manuel Murillo (o Morillo) dejó un resumen de la *Filosofía* de Nicolás Cárdenas, hecho en 1751.[386] Murillo había nacido en México y fue maestro en la provincia del Santísimo Nombre de Jesús, en la cual presidió el Capítulo de 1754. Fue además rector del colegio de San Pablo. De contenido filosófico-teológico, dejó un comentario a la I parte de la *Summa* de santo Tomás, y un tratado *De scientia Dei*.[387]

Fray Vicente Tenorio dejó otro curso filosófico,[388] fechado en

383. La reproduce íntegra Nicolás León en su obra *Bibliografía mexicana del siglo XVIII*, México, Imp. Díaz de León, 1902.

384. Ver J. Yhmoff, op. cit., p. 427, nº 643.

385. Véase ibíd., p. 240, nº 325.

386. Véase ibíd., p. 260, nº 374.

387. Ver J. M. Beristáin de Souza, op. cit., vol. III, p. 306.

388. Ver B. Navarro, *La introducción de la filosofía moderna en México*, ed. cit., p. 295.

1750. Y de fray Simón José Cervantes se conserva otro curso que dictó en México, en el Colegio Máximo de San Pablo, en 1789, que se centra en la física y la metafísica. Y también conocemos de él un tratado de las leyes, con agudas anotaciones de filosofía del derecho natural y positivo.[389]

5. Carmelitas

Fray Juan de San Anastasio nació en Villarasa, Sevilla. Ingresó al Carmelo en 1759. Fue profesor en el Colegio de San Alberto, de Querétaro, y en el de San Ángel, de Chimalistac. Enseñó retórica en San Alberto, fruto de cuyas lecciones fue una *Retórica para jóvenes.*[390] También enseñó filosofía y teología. Fue varias veces prior y llegó a provincial en 1784. Murió en los primeros años del siglo XIX.[391] De él dice Oswaldo Robles: «La obra escrita por Fray Juan tiene por objeto ofrecer, fundándose en los textos de Santo Tomás y de Fray Francisco de Santo Tomás, principalmente, una definición de los términos filosóficos usados en las discusiones y disputas escolásticas; representa lo que comúnmente llamamos hoy día un *léxico* o *vocabulario* filosófico, y que, a semejanza del *Lexicon Peripateticum* de Signoriello, es, además, de un auxiliar que nos permite dar precisión al debate filosófico, un instrumento indispensable para juzgar de la propiedad del lenguaje peripatético-escolástico».[392] Tal obra indica la exigencia de claridad y definición semántica en las polémicas, el requisito de rigor en la discusión, ya que la argumentación era la actividad principal de los escolásticos.

389. Ver J. Yhmoff, op. cit., p. 83, nº 99-100.

390. Ver J. M. Beristáin de Souza, op. cit., vol. I, p. 138, nº 182.

391. Esto lo establece Oswaldo Robles contra Beristáin. VéaseO. Robles, «Breve nota sobre Fray Juan de San Anastasio y su glosario escolástico», en *Anuario de Filosofía del Seminario de Investigaciones Filosóficas de la Facultad de Filosofía y Letras* (UNAM), vol. I (1943), p. 107, n. 1.

392. Ibíd., p. 99. Robles dice: «Fray Francisco de Santo Tomás». ¿No habrá querido decir más bien «Fray Juan de Santo Tomás»?

393. Ver J. Yhmoff, op. cit., p. 330, nº 486.

6. *Mercedarios*

De entre los mercedarios, descolló en filosofía fray Juan Antonio de Segura y Troncoso, que dejó una lógica en la que desarrolla los temas de las súmulas y la dialéctica, según la doctrina de santo Tomás: *Libri tres Summularum et Tractatus in Logicam Aristotelis germanam Doctoris Angelici doctrinam continens*, México, Convento Grande de la Merced, 1707. Este fraile mercedario había nacido en la ciudad de México y enseñó en el Colegio de San Pedro Pascual, del que fue rector. De él dice Beristáin: «Fue gran escolástico, muy versado en la lectura de los Santos Padres, orador y poeta muy acreditado, y estableció en México una academia de poesía, de que era presidente».[394] En esa línea comentó el *Arte Poética* de Horacio, y nos legó varias poesías; entre sus creaciones literarias se cuenta una con título notable: «El Séneca de la Merced; moralidad joco-seria entre Epicuro y Momo», que Beristáin reporta como existente en la biblioteca de los mercedarios de México.

7. *Jesuitas*

El siglo XVIII fue el más floreciente y de más intensa actividad para los colegios de la Compañía de Jesús, hasta que los jesuitas fueron expulsados en 1767 por orden real. Prácticamente fueron los educadores de la juventud mexicana e influyeron mucho en las ideas filosóficas, tanto en las de la filosofía tradicional como en la introducción de las ideas modernas.

De entre los filósofos jesuitas podemos señalar al padre Domingo de Toledo, que había nacido en San Sebastián, Guipúzcoa, y que murió en México en 1706. En 1701 dejó para el Colegio de San Francisco Javier, de Querétaro, unas *Disputationes de praecisionibus*, en unas *Disputationes de logica*,

394. J. M. Beristáin de Souza, op. cit., vol. IV, p. 332, nº 2885.

de varios autores, usadas en ese colegio.[395] Asimismo, Cristóbal Flores, nacido en 1679 y muerto en Pátzcuaro, en 1728, dejó un curso de filosofía que dio desde 1711 hasta 1713, bastante completo.[396] Y José de Maya escribió *Disputationes* sobre la física y la metafísica,[397] enseñadas entre 1709 y 1711.

Por otra parte, el padre Gregorio Vázquez de Puga, nacido en Compostela, en 1677, y muerto en Puebla, en 1747, escribió un curso filosófico en el Colegio Máximo de San Pedro y San Pablo, de la capital, que también dio en Puebla, de 1715 a 1717. Un volumen contiene la lógica, la física y la metafísica, y está fechado en 1715-1717; otro volumen se titula *Disputationes in Logicam et Physicam*, México, San Pedro y San Pablo, 1715, y otro *Disputationes in Physicam*, allí mismo, 1716-1717.[398] Y el padre Francisco Javier Herize nació en México, en 1682, y escribió unas *Summulae et Tractatus in universam Aristotelis Logicam*, en 1716-1717, y unas *Disputationes in octo Aristotelis libros de Physico auditu, et Metaphysica*, en 1718-1719.[399] Todos estos cursos o partes de cursos están escritos en la tradición escolástica; estudian las obras del Estagirita con la inspiración de Suárez, que era ya el filósofo «oficial» de la Compañía. Todavía no llegaban las ideas modernas.

En esta línea, el padre José del Villar escribió un *Curso de artes* en 1718.[400] Lo mismo el padre José Maldonado, nacido en Maravatío en 1692 y muerto en La Habana en 1746. Su curso es de 1721-1724 y comprende un volumen de lógica, otro de física y otro de metafísica, dictados en el Colegio Máximo de San Pedro y San Pablo. Había enseñado también retórica en Puebla.[401] Un curso igualmente muy completo es el de José Ignacio Sánchez; la lógica aparece primero en un volumen del

---

395. Ver J. Yhmoff, op. cit., p. 133, núm 169.
396. Véase ibíd., p. 167, nº 239.
397. Véase ibíd., p. 245, nº 351.
398. Véase ibíd., pp. 413 ss., núms. 627-629.
399. Véase ibíd., p. 180, nº 255.
400. Véase ibíd., p. 420, nº 635.
401. Ver J. M. Beristáin de Souza, op. cit., vol. III, p. 179; J. Yhmoff, op. cit., pp. 221 y ss., nº 312-315.

Colegio de San Ildefonso, de Puebla, 1725, y después en uno del Colegio Máximo de San Pedro y San Pablo, de México, en 1728-1729; la física es de 1728; y la metafísica la enseñó en el de Puebla, en 1725.[402] La misma enseñanza escolástica sólida y bien llevada encontramos en el curso del padre José Francisco de Molina, que no trae datos de lugar, y fue expuesto en 1726.[403] Dedicada sólo a la física está la obra de Manuel Alvarez, *Disputationes in octo Aristotelis libris de Physico auditu, seu Auscultatione*, impartida en el Colegio de San Ildefonso, de Puebla, en 1727.[404] En este curso se ve una tendencia suareciana muy decidida y plena.

El padre Nicolás Prieto era neoleonés, nacido en Monterrey, en 1696. Entró a la Compañía en Tepotzotlán en 1718. Pasó a México, a enseñar filosofía en el Colegio Máximo de San Pedro y San Pablo en 1729. Redactó un *Cursus Philosophicus*,[405] pero sólo nos queda su lógica, fechada en 1730.[406] Fue profesor de teología en Guatemala; allí fue rector del Colegio de San Francisco de Borja. Murió en el Colegio de Mérida, Yucatán, en 1751, donde era rector.

También enseñó en San Pedro y San Pablo el padre José Luis Falcumbelli, nacido en Turín en 1697. De 1730 datan sus *Disputationes in octo Aristotelis libros de physico auditu seu de Naturali auscultatione*.[407] Este autor ya habla de los filósofos modernos, aunque sólo para combatirlos. Por ejemplo, al tratar de la materia alude a teorías atomistas modernas en los siguientes términos: «Sostengo inmediatamente con la sentencia más común que aunque sean posibles *muchas especies de átomos* en la materia prima, sin embargo, toda materia prima *tanto de los cuerpos sublunares como de los celestes*, es de hecho una sola especie de átomos... La materia prima de los cuerpos celestes sería de diversa especie que la materia prima de los cuerpos

---

402. Ver Yhmoff, op. cit., p. 321, nº 474.
403. Ver B. Navarro, op. cit., p. 290, nº 34.
404. Ver J. Yhmoff, op. cit., p. 33, nº 15.
405. Lo reporta Beristáin, op. cit., vol. IV, p. 165, nº 2466.
406. Ver J. Yhmoff, op. cit., p. 291, nº 420.
407. Véase ibíd., p. 165, nº 233.

sublunares, porque los cuerpos celestes serían incorruptibles y porque los sublunares corrup- tibles; pero como ésta no es ninguna razón, luego, etc.»[408]

Otro profesor de San Pedro y San Pablo fue Juan Francisco López, que dejó en 1732 una lógica y en 1743 una metafísica. Se mantiene en la línea escolástica acostumbrada. Dentro de la misma perspectiva se sitúa José de Utrera, nacido en Vélez, Málaga. En México fue rector de los colegios de Zacatecas y Tepotzotlán.[409] Enseñó además en Querétaro, donde en 1735 redactó un *Cursus Philosophicus* –en el colegio de la Compañía– que después fue copiado en Puebla, en el Colegio de San Ildefonso, en 1738.[410] Su curso tiene atisbos de inspiración moderna, aunque todavía es un escolástico; de hecho, siendo provincial, planteó y apoyó el movimiento de modernización.[411] Igualmente en el Colegio de San Pedro y San Pablo ejerció la docencia Pedro Ignacio de Avilez, que en 1738 deja un curso filosófico.[412]

Se conserva otro curso filosófico del padre José Luis de la Santa Cruz, fechado en 1738.[413] También otro del padre Pablo Robledo, quien había nacido en Puebla, en 1709. Enseñó filosofía en el Colegio de San Ildefonso, de México, en 1740-1742, y teología en Guadalajara, donde fungió como rector del Colegio de San Juan.[414] En su física alude a los filósofos modernos corpusculares o atomistas, a los que ataca.[415]

Profesor en el Colegio de San Pedro y San Pablo fue José de Zamora, que tuvo otro curso filosófico (1744). En la física menciona a los filósofos «franceses modernos», y habla de los

---

408. J. L. Falcumbelli, *Disputationes in octo Aristotelis Libros de phisico auditu seu de Naturali auscultatione*, 1730, p. 27v.

409. Ver J. M. Beristáin, op. cit., vol. V, p. 70, nº 3126.

410. Ver J. Yhmoff, op. cit., p. 402, nº 612.

411. Ver B. Navarro, op. cit., pp. 11 y 99.

412. Ver J. Yhmoff, op. cit., p. 50, nº 48-49.

413. Ver W. Redmond, *Bibliography of the Philosophy in the Iberian Colonies of America*, La Haya, Martinus Nijhoff, 1972, p. 89, nº 662-663.

414. J. M. Beristáin, op. cit., vol. IV, p. 239, nº 2660 y J. Yhmoff, *op. cit.*, p. 308, nº 450-452.

415. P. Robledo, *Physica*, 1742, pp. 10-11 y 29.

cartesianos y atomistas.[416] Por su parte, el padre Matías Blanco, natural de Durango (1660) y muerto en México (1734), enseñó en el Colegio de San Pedro y San Pablo, y dejó un tratado de la libertad humana que se publicó en México, editado por Hogal, en 1746,[417] algunos de cuyos manuscritos, sin datos, se conservan.[418] El padre Juan Lorenzo Valdetaro, nacido en Atlixco, Puebla, en 1718, enseñó retórica en el Colegio Máximo de México en 1745, y filosofía en Guadalajara en 1748.[419] En el Colegio de Santo Tomás, de esta última ciudad, dejó un resumen de retórica y una lógica: *Bipartitum artis oratoriae breviarium et tractatus de summulis et Logica Maior*, 1748.[420] Era el tiempo en que la retórica estaba muy apegada a la lógica, como disciplina argumentativa.

En San Pedro y San Pablo enseñó el padre Juan José Villar Villa Amill, que en 1748 escribió un curso (lógica y física).[421] En su física cita a Descartes y a sus discípulos, a los que llama «pocos y anticuados».[422] Ataca además a otros modernos. En cambio, el padre Mariano M. Jerónimo del Puerto ni siquiera toma en cuenta a los modernos en su lógica, que está en un manuscrito de 1749 y en otro de 1751.[423]

Nicolás de Peza nació en México en 1712; entró en la Compañía de Jesús en 1730; enseñó filosofía en Puebla y teología en esa ciudad y en Guadalajara; murió en Bolonia en 1777.[424] Dejó un curso escrito entre 1749 y 1751 (lógica y física) en el Colegio de San Ildefonso, de Puebla.[425] También

---

416. J. de Zamora, *Philosophia naturalis in octo Aristotelis libros*, 1744, pp. 33 y 42v.

417. Véase J. M. Beristáin, op. cit., vol. I, p. 271, nº 466.

418. Véase J. Yhmoff, op. cit., p. 57, nº 60-61.

419. Véase J. M. Beristáin, op. cit., vol. V, p. 79, nº 3149.

420. VéaseJ. Yhmoff, op. cit., p. 407, nº 618.

421. Véase ibíd., pp. 420-423, nº 636-640.

422. J. J. Villar Villa Amill, *Disputationes in octo Physicorum Libros*, 1748, p. 21.

423. Véase ibíd., p. 295; J. Yhmoff, *op. cit.*, p. 292, nº 422.

424. Véase J. L. Maneiro y M. Fabri, *Vidas de mexicanos ilustres del siglo XVIII*, trad. y selec. de B. Navarro, México, UNAM, 1989 (2ª ed.); J. M. Beristáin, op. cit., vol. IV, p. 138, nº 2388.

425. Véase J. Yhmoff, op. cit., pp. 280-284, nº 403-411.

sobre lógica y física escribió el padre Francisco Javier Alejo de Orrio, en su *Novum Philosophiae Semen Scientias omnes virtute complectens*, dictado en el colegio de la Compañía en Zacatecas, en 1750. Ese mismo año, el padre José Prudencio de la Piedra, nacido en Pátzcuaro en 1709 y muerto en 1790,[426] dejó un curso filosófico, producto de su enseñanza en el Colegio de Valladolid (hoy Morelia).

Ya concediendo cada vez más atención a la filosofía moderna, el padre José Zepeda menciona combativamente a los «modernos filósofos llamados corpusculares» o atomistas, en la página 55 de su *Física*, escrita en 1750 –al igual que su lógica– en el Colegio que la Compañía tenía en Guadalajara. Este padre había nacido en Guatemala, en 1720, y murió en La Habana, en 1767. Fue profesor de latín en Valladolid de Michoacán; de retórica en Puebla, y de filosofía en Guadalajara y México. Fue asimismo rector de los colegios de San Ildefonso de México y de Puebla. Después ejerció como procurador en Madrid y Roma, y como rector del colegio de Guatemala, de donde salió con la expulsión.[427]

A su turno, el padre José Bueno Bassori, nacido en México en 1716, escribió una lógica escolástica en San Ildefonso, de Puebla, en 1750-1751.[428] Por su parte, el padre José Mariano de Vallarta y Palma nació en Puebla en 1719, fue maestro de filosofía en esa ciudad en 1745 y en el Colegio Máximo de México en 1749. Ejerció como prefecto de estudios en el Colegio de San Ildefonso, se doctoró por la universidad, y en ella regentó la cátedra de Suárez hasta 1767. Murió en Bolonia en 1790.[429] Fue muy utilizada su obra de retórica y poética (que es adaptación de la de Pedro María La Torre), impregnada de su vigor filosófico, demasiado tradicionalista, pues siempre se opuso a las ideas y métodos de los modernos. Refiere Beristáin:

---

426. Véase J. M. Beristáin, op. cit., vol. IV, p. 140, nº 2395.
427. Véanse ibíd., vol. V, p. 195, nº 3436; J. Yhmoff, op. cit., pp. 431-432, núms. 647-648.
428. Véase J. Yhmoff, op. cit., p. 64, nº 71.
429. Véase J. M. Beristáin, op. cit., vol. V, pp. 86-88, nº 3166.

«Fue excelente humanista, filósofo aristotélico agudísimo, y singular por la precisión, sutileza y energía de sus discursos y argumentos en la palestra escolástica, donde eran formidables sus silogismos; y por eso era vulgar dicho en México "que quien sabía responder a los argumentos del P. Vallarta, tenía mucho adelantado para responder a los que el diablo podía ponerle en el Tribunal del Juicio"».[430] Además de su retórica, publicada en México, en 1753, y en Bolonia, en 1784, escribió «El sabio con aprobación de Dios».[431]

En 1754 el padre Mariano Soldevilla escribió sobre física y metafísica en el colegio que la Compañía tenía en Puebla. Había nacido en Tuxtla, 1721, y murió en Barcelona, en 1799.[432] Informa mucho acerca de los modernos, a quienes conoce, pero sólo para atacarlos;[433] sobre todo se enfrenta a Maignan, Tosca y otros atomistas en física. El padre Pedro Bolado, nacido en México en 1732 y muerto en Italia, en 1792, escribió un curso en 1756 y lo repitió en 1760-1762.[434] Hace referencia a Descartes, Torricelli y a los modernos atomistas en su física.[435]

En esta década de 1750 se sitúa el inicio decidido y fuerte de la renovación filosófica jesuítica, que tendrá como cima a Abad, Alegre y Clavigero. Pero el biógrafo Maneiro nos habla de otros padres, como Rafael Campoy, Salvador Dávila, Agustín Castro y Julián Parreño, que fueron quienes prepararon ese movimiento de modernización de la filosofía en los colegios de la Compañía. De ellos no nos han quedado escritos filosóficos.[436] Otro de los biógrafos de jesuitas, Fabri, nos habla de manera principalísima del padre Abad, como adalid de este movimiento.

---

430. Véase ibíd., p. 87.

431. Esta obra fue publicada, según P. González Casanova, *El misoneísmo y la modernidad cristiana en el siglo XVIII*, México, El Colegio de México, 1948, p. 136.

432. Véase J. Yhmoff, op. cit., pp. 336-337, nº 495-497.

433. Véase B. Navarro, op. cit., pp. 132 y ss.

434. Véase J. Yhmoff, op. cit., pp. 60-63, nº 65-67.

435. Véase B. Navarro, op. cit., pp. 136-137.

436. Véase J. L. Maneiro, op. cit.

7.1. Diego José Abad

Abad nació en Xiquilpan, Michoacán, en 1727. Entró en 1738 en el Colegio de San Ildefonso, de México. En 1741 ingresó en la Compañía, en el noviciado de Tepotzotlán. Repasó la filosofía en San Ildefonso, de Puebla, donde conoció a Campoy. En 1748 pasó al Colegio Máximo de San Pedro y San Pablo, de la capital, a estudiar teología. Después enseñó gramática en Zacatecas. Allí escribió el «Rasgo épico descriptivo de la fábrica y grandeza del templo de la Compañía de Jesús en Zacatecas», del que después se ruborizaba por lo recargado y gongorista.

Fue ordenado en 1751, y en 1754 se le llamó al Colegio Máximo a enseñar filosofía. Emuló a Campoy en la renovación de los estudios (según nos dice Fabri).[437] Lo hizo cuando era prefecto del Colegio de San ildefonso, de México. Nombrado rector del seminario queretano de San Francisco Javier en 1764, ejerció docencia de teología. Por ese tiempo se dedicaba mucho a la poesía y traducía a Virgilio. Fue a San Ildefonso de México, convocado por el padre provincial Ceballos, junto con los otros renovadores, para estudiar la reforma académica.

En 1767 fue desterrado, junto con los demás jesuitas, y marchó a Ferrara, Italia. Su magno poema *De Deo Deoque Homine Carmen* (o Poema Heroico) se imprimió en Venecia, con grandes elogios, después de que el oratoriano Díaz de Gamarra hubiera hecho ediciones parciales del mismo. Corregido y aumentado, lo volvió a imprimir en Ferrara, en 1775. Murió en Bolonia, en 1779.[438]

Además de otros escritos científico-matemáticos, literarios y teológicos, dejó –según Fabri– un escrito filosófico titulado *Tratado del conocimiento de Dios*, pero la mejor muestra de sus conocimientos en este campo es su curso filosófico.[439]

---

437. Véase J. L. Maneiro y M. Fabri, op. cit., p. 175.

438. Véase A. Ochoa, *Diego José Abad y su familia*, Morelia, Michoacán, Fonapas y Gobierno del Estado, 1980.

439. Véase W. Redmond, op. cit., p. 1, lo da por perdido.

Es el más profundo de estos jesuitas innovadores; su *Curso* fue muy influyente, es bastante completo y se ven por todas partes las influencias modernas.[440] Este curso, que ya no lleva el nombre de *Cursus Philosophicus*', sino simplemente el de *Philosophia*, aparece en un manuscrito del Colegio de San Pedro y San Pablo de México, cuyo contenido se enseñó desde 1754 hasta 1756. Comprende la lógica, la física y la metafísica.[441] Es el primer intento de asimilar (y no simplemente de atacar, como hasta entonces se hacía las más de las veces) las ideas modernas.

En lógica toma en cuenta a Caramuel, Carleton, Descartes y los cartesianos. En física menciona a los «modernos» en general, y dice que tratará de aquello en que coinciden con los escolásticos; adopta una actitud ecléctica.

En particular, se refiere a Gassendi y los atomistas, y trata de conciliar el atomismo con el hilemorfismo aristotélico. Intenta hacer lo mismo con Descartes, opuesto al gassendismo. Habla de la necesidad de construir la física con ayuda de la experimentación y la matemática. Defiende, sin embargo, las «formas substanciales y accidentales» de la escolástica, contra los modernos, como ya lo había hecho el padre Honorato Fabri, a quien cita, y del que dice que tenía un sistema aristotélico *renovado* y *moderado*, en el cual tomaba cosas modernas pero adaptadas a las antiguas, con bastante eclecticismo: «Según él, la materia prima no es otra cosa que las partículas elementales o corpúsculos indivisibles del fuego, del agua, del aire y de la tierra, y afirma contra Gassend y contra Descartes que esos corpúsculos son heterogéneos y diferentes entre sí específicamente; conviene, sin embargo, con aquéllos al establecer que son simples en sí mismos y no compuestos todavía, aun cuando los elementos sean compuestos y no simples. [...] Mas en cuanto a la forma material, enseña el P. Honorato que no es una entidad absoluta, sino un ser modal y relativo o modo puro y

440. Véase B. Navarro, op. cit., p. 150.

441. Véase J. Yhmoff, op. cit., p. 21, nº 1-3. Concepción Abellán, Giuliana Ancidei y Mauricio Beuchot están preparando en la UNAM una edición de la *Metafísica* de Abad, y de algunos escritos de filosofía natural.

modificación de las partículas elementales, que consiste en la diversa combinación, armonía, orden, figura y proporción de aquéllas y al que llama forma substancial, en cuanto que constituye en acto la substancia, esto es, la hace sensible y capaz de operar sensiblemente: que éste es el auténtico pensamiento de Aristóteles, lo defiende esforzadamente, y que así entendieron a Aristóteles los mejores y más antiguos intérpretes griegos y muchos latinos, entre los que enumera a Cayetano. Y respecto de las formas substanciales absolutas, como comúnmente las enseñan los peripatéticos, afirma abiertamente que fueron introducidas en la Escuela a través de la perversa y tendenciosa interpretación de los árabes...».[442] Sin embargo, defiende el sistema tradicional de las formas substanciales, siguiendo de cerca a Suárez. Es decir, acepta el atomismo en el campo físico, mas no en el metafísico. Dice que muchas ideas aristotélicas sobre el cielo han sido abandonadas por los escolásticos después del descubrimiento del telescopio, mediante el cual se han podido ver las manchas del Sol. Lo mismo en cuanto a la noción del vacío, después de los experimentos de Torricelli, Otón de Gericke y Roberto Boyle. Cita a Maignan, y mucho a Descartes en cuestiones de filosofía del hombre. Aunque las más de las veces defiende la tradición, ya se muestra abierto a integrar ideas de la filosofía moderna. Hasta aquí lo de Abad. Veamos a algunos otros jesuitas destacados, antes de ver a otros igualmente notables.

Por ese tiempo, el padre Ignacio Blanco (probablemente Ignacio Javier Blanco, nacido en México en 1726 y muerto en Bolonia en 1792) dejó escritos de lógica en Puebla correspondientes a su curso de 1757-1758.[443] Y, a su vez, el padre Raymundo Mariano Cerdán escribió en el Colegio de Santo Tomás, de Guadalajara, un Curso entre 1758 y 1760.[444] Allí menciona a los atomistas, cartesianos y gassendistas, para

---

442. D. J. Abad, *Philosophia Naturalis. Disputationes in octo libros Physicorum Aristotelis*, 1756, p. 11.
443. Véase J. Yhmoff, op. cit., p. 57, nº 59.
444. Véase ibíd., p. 80, nº 95.

atacarlos.[445] En el Colegio de San Ildefonso, de Puebla, el padre Juan Angel de Ochoa escribió una lógica, impartida en 1759. El padre Antonio José de Jugo, nació en Parral en 1733 y murió en Civittà Vechia en 1801. En 1765-1767 impartió un curso de física que quedó escrito.[446] Allí menciona, para rebatirlos, a los corpusculares o atomistas, como Descartes, Gassendi y Tosca.[447]

7.2. Francisco Javier Alegre

Este padre nació en Veracruz en 1729. Estudió filosofía en el Colegio de San Ignacio, de Puebla. Entró en la Compañía en 1747. Enseñó gramática y retórica en el Colegio Máximo de San Pedro y San Pablo, de México, y también en Veracruz. Prosiguió sus estudios, entonces de teología, en la capital novohispana. Por motivos de salud lo enviaron a La Habana, donde enseñó filosofía. Y pasó a Mérida, Yucatán, a enseñar cánones.

Después lo llamaron a México para continuar la *Historia* que de su provincia jesuítica había comenzado el padre Francisco Florencia. En eso llegó la expulsión de los jesuitas. Lo llevaron a Bolonia, donde escribió sobre matemáticas, poesía y teología. Muestra de esto último son sus *Institutionum Theologicarum libri XVIII*, que se publicaron en Venecia al año siguiente de su muerte, acaecida en 1788.[448] Tiene además un *Ars rhetorices ex Tullii praeceptis concinnata*, editada en Parma, y una *Prolusio de syntaxi* escrita en 1750;[449] seguramente las escribió cuando enseñaba gramática y retórica en San Pedro y San Pablo. Muy importantes son también dos cartas que escribió a Clavigero, en

---

445. Véase B. Navarro, op. cit., p. 138.

446. Véase J. Yhmoff, op. cit., p. 206, nº 290.

447. Véase B. Navarro, op. cit., pp. 140-141.

448. Véase J. M. Beristáin, op. cit., vol. I, pp. 114-116, nº 135. Véase además M. Beuchot, «La ley natural como fundamento de la ley positiva en Francisco Javier Alegre», en *Dieciocho. Hispanic Enlightenment, Aesthetics and Literary Theory*, 14 (1991), pp. 124-129.

449. Véase J. Yhmoff, op. cit., p. 255, nº 363. La *Prolusio de syntaxi* la editó I. Osorio en su *Floresta de gramática, retórica y poética*, México, UNAM, 198.

las cuales le describe su curso filosófico y cómo desearía organizarlo para dar cabida a las ideas modernas. Habida cuenta de que era mayor que Clavigero, y dada su amistad con él y su brillante preparación ecléctica, resulta ser como una especie de asesor de éste en la renovación de los estudios filosóficos dentro de las escuelas jesuitas y en México.[450]

7.3. Francisco Javier Clavigero

El padre Clavigero nació el 9 de septiembre de 1732 en el puerto de Veracruz.[451] Desde temprana edad, su padre lo inició en el saber; en 1741 entró en el Colegio de San Jerónimo –de los jesuitas– en Puebla, y después en el de San Ignacio de esa misma ciudad, también de la Compañía.

Hizo su opción vocacional e ingresó en el noviciado jesuita el 13 de febrero de 1744; después profesó en la Compañía de Jesús en 1749, a los 18 años. En 1750 comenzó los estudios sacerdotales según las costumbres de su institución en ese entonces: humanidades, filosofía y teología. Además de los idiomas clásicos y modernos, llegó a saber náhuatl y mixteco. Y el padre Rafael Campoy lo inició en los códices mexicanos que Sigüenza y Góngora había legado a la Compañía. A ellos tuvo acceso en el Colegio de San Pedro y San Pablo en México.

Pasó al Colegio de San Ildefonso, de México, donde fue prefecto; además ejerció como profesor de retórica antes de ordenarse sacerdote –como un caso excepcional, dada su

---

450. Véase B. Navarro, op. cit., pp. 146 y ss.

451. Para los datos de la vida y la obra de Clavigero seguimos la biografía escrita por Juan Luis Maneiro, en su *De vitis aliquot mexicanorum, aliorumque, qui sive virtute, sive litteris, Mexici imprimis floruerunt*, Bolonia, 1792. De ésta hay tres traducciones: una de Bernabé Navarro (J. L. Maneiro y M. Fabri, *Vidas de mexicanos ilustres del siglo XVIII*, México, UNAM, 1956, 2ª ed. 1989), otra de Jesús Gómez Fregoso (*Clavigero, Ensayo de interpretación y aportaciones para su estudio*, Guadalajara, Jalisco, México, Universidad de Guadalajara, 1979) y otra de Alberto Valenzuela Rodarte (J. L. Maneiro, *Vidas de algunos mexicanos ilustres*, México, UNAM, 1988). Tomamos algunos otros datos de A. Churruca Peláez, *Francisco Clavigero y otros ensayos*, México, Eds. de la Librería Parroquial, 1985.

juventud– en el Colegio de San Pedro y San Pablo. Ya ordenado, le destinaron a trabajar en el Colegio de San Gregorio, adjunto al de San Pedro y San Pablo, donde enseñó a los indígenas que atendían los jesuitas.

De ahí pasó al Colegio de San Xavier, en Puebla. Y luego fue trasladado a Valladolid (hoy Morelia), en 1764, donde enseñó filosofía en el colegio que la Compañía tenía en esa ciudad. Algunos piensan que pudo asistir a sus clases don Miguel Hidalgo, entonces adolescente y que acudía a ese colegio, pero no hay una prueba documental segura, aunque ciertamente puede hablarse de una influencia de ideas. Enseñó después filosofía en Guadalajara, en 1766, hasta que en 1767 los jesuitas fueron desterrados por Carlos III. Así fue como llegó a Bolonia, Italia, donde murió en 1787.

Los bibliógrafos mencionan varias obras de Clavigero sobre filosofía o relacionadas con ella. Pero hay problemas, porque de algunas sólo tenemos la referencia y no se conservan. Maneiro habla de un *Curso de filosofía* proyectado por Clavigero, del cual sólo conservamos la *Física Particular* y no las otras partes. Tampoco se conserva el *Diálogo entre Paleófilo y Filaletes*, que sería un opúsculo en contra del argumento de autoridad en la física.[452] Además de la *Physica Particularis* conservamos su *Historia antigua de México*, que contiene disertaciones filosóficas y además otros elementos dispersos relacionados con la filosofía, como la historia de la cosmovisión indígena, y consideraciones de antropología filosófica y filosofía de la historia.[453]

---

452. Véase J. L. Maneiro, op. cit., en la trad. de J. Gómez Fregoso, p. 45; B. Navarro, *La introducción de la filosofía moderna en México*, ed. cit., p. 176.

453. La *Physica Particularis* se conserva manuscrita en la Biblioteca Pública del estado de Jalisco, Guadalajara, Jal. (Ms. 209). La *Historia Antigua de México* tuvo una versión española y otra italiana. La versión española –que es la que utilizamos– la publicó el pdre. Mariano Cuevas, México, Ed. Porrúa, 1974 (4ª ed.).

7.3.1. Filosofía escolástica y filosofía moderna al encuentro

Algo que con frecuencia se olvida cuando se habla de la introducción de la filosofía moderna en México es la intención de base que tuvieron la mayor parte de sus receptores, como es el mismo Clavigero, de no acabar con lo anterior, sino de revitalizar, perfeccionar y mejorar lo antiguo con lo nuevo. Tal es el sentido de un eclecticismo sano. Clavigero se muestra en este sentido ecléctico, tratando de sintetizar el pensamiento aristotélico-escolástico con el moderno. Es una actitud conciliadora y no destructiva de la filosofía escolástica en aras de la moderna.

En ese acervo de la filosofía tradicional, Clavigero trata de integrar a los modernos, como dice Maneiro, desde Bacon y Descartes hasta Franklin.[454] Tanto las ideas filosóficas como los avances científicos de los modernos se hallan presentes en su síntesis: «En la *Física Particular*, Clavigero nos expone estas tesis de Descartes: que el universo es indefinido o indeterminado (¿infinito?); que el cielo empíreo no es el límite del mundo (universo); que la luz cenicienta ("lucesilla") de la luna proviene de los rayos del sol reflejados desde la tierra; nos da sus opiniones sobre la figura de las partículas del agua; sobre el magnetismo; sobre el alma de los animales; sobre la naturaleza y funciones del corazón; sobre la unión del alma con el cuerpo y su residencia en la glándula pineal; sobre las sensaciones externas e internas y su subjetividad, etcétera».[455] Pero en esa misma obra expone sobre todo los avances científicos, ponderando mucho su efectividad al traducirse como aplicaciones concretas de la ciencia sobre el mundo.

Sin embargo, en esa exposición que hace de las nuevas teorías científicas hay un trasfondo filosófico. Ese trasfondo es el eclecticismo. Trata de hacer compatibles en lo posible la anterior

---

454. Véase J. L. Maneiro, op. cit., en la trad. de J. Gómez Fregoso, p. 41; B. Navarro, *Cultura mexicana moderna en el siglo XVIII*, México, UNAM, 1983 (reimp.), p. 100.

455. B. Navarro, *Cultura mexicana moderna...*, p. 98.

filosofía escolástica con las concepciones filosóficas modernas. En primer lugar, sigue estando en él muy presente la filosofía escolástica por su método: y es que sus oyentes tenían esa formación; necesitaba adaptarse a sus procedimientos expositivos si quería atraer su atención hacia la filosofía moderna. Pero también, en segundo lugar, está presente la escolástica en varios de sus contenidos: dada esa formación tradicional de su público, tenía que conservar en buena parte la terminología escolástica que ellos empleaban o traducir a ella las nuevas ideas, y en algunos casos conserva teorías anteriores que busca concordar con las modernas.

Pero su exposición tiene algunas fallas, pues, aunque intenta seguir formalmente la metodología escolástica, que es muy rigurosa en la argumentación, las más de las veces adopta el método de exponer simplemente la eficacia de los avances científicos modernos, sin dar un suficiente apoyo argumentativo teórico. Asimismo, aunque lo combate, no deja por completo de lado el argumento de autoridad; por ejemplo, admite muchas cosas de física moderna porque cree encontrarles apoyo en las Sagradas Escrituras. Además, acepta teorías que después fueron invalidadas por haberse basado en una experimentación insuficiente; por ejemplo, el sistema de Tycho Brahe y no el de Copérnico-Galileo.[456]

Debido a ello, puede decirse que su *Physica Particularis* exhibe un carácter más científico que filosófico, pues se reduce a comentar, al paso que expone las teorías científicas, su sustrato metodológico y –como diríamos hoy– de filosofía de la ciencia. Defiende asimismo la nueva física de una manera más bien pragmática o práctica que especulativa: por los resultados tecnológicos que iba logrando.[457]

En consecuencia, analicemos cómo compagina la escolástica con la modernidad en cuanto a la antropología filosófica y filosofía de la historia en su *Historia Antigua de México.*

---

456. Véase ibíd., p. 131.

457. Véase C. Ulloa Cárdenas, «Cambio insensible (la filosofía de Francisco Javier Clavijero)», mecanografiado, Universidad de Guadalajara, pp. 2-3.

7.3.2. La antropología filosófica

Hay algunos puntos de antropología filosófica que pueden encontrarse en la obra histórica de Clavigero, singularmente en su *Historia Antigua de México*, en la cual nos centraremos. Tales puntos pueden considerarse de antropología filosófica o de filosofía del hombre en el sentido en que fue reflexión antropológico-filosófica la que efectuó Bartolomé de las Casas en su lucha por la justicia para los indios de América. Al igual que Las Casas, Clavigero dirigió su especulación a la defensa de la justicia, combatiendo el menosprecio que todavía en su época, el siglo XVIII, se tenía en Europa con respecto a los indios de América.

En efecto, la polémica que en algunas de las disertaciones de esa obra entabla Clavigero con Cornelius de Pauw y William Robertson es todavía un eco de la contienda que hubo de librarse para defender la racionalidad del indio, una prolongación de ésta hacia los derechos humanos; pues ya no se debatía tanto si tenían o no alma racional o razón como los europeos, sino si la tenían capaz de merecer sin tutela derechos humanos como los de ellos, o si la tenían tan menoscabada que eso les hiciera necesitar siempre su protección. En la defensa que hace de los indios, se ve la conjunción que Clavigero hace de tesis escolásticas como las de Vitoria y Las Casas, conducentes a defender los derechos humanos de los indios sobre la base de su dignidad esencial, y tesis modernas o ilustradas, como la exigencia de experimentación enfrentada a las quimeras que tejen esos autores en torno a las deficiencias de los americanos en comparación con los europeos.

Como dice Silvio Zavala, frente a los ataques de estos autores, «la convicción personal del jesuita mexicano era favorable a las dotes intelectuales de los indios de América y al poder de la educación sobre los impedimentos que se reputaban naturales».[458] Clavigero usa la filosofía moderna para reforzar a la

---

458. S. Zavala, *La defensa de los derechos del hombre en América Latina (siglos XVI-XVIII)*, México, UNAM-UNESCO, 1982 (reimp.), p. 52.

escolástica en esa lucha a favor del indio. En efecto, Zavala añade que Clavigero tenía conciencia de estar continuando la lucha emprendida por Las Casas –por ejemplo– en defensa de los derechos del indígena. El mismo Silvio Zavala lo expresa así: «La conciencia de la posible afinidad de las ideas dieciochescas con las ideas cristianas del siglo XVI que defendieron la capacidad y libertad de los indios, se descubre en el propio Clavigero»,[459] pues éste llega a decir que Pauw se hubiera puesto del lado de quienes negaban la racionalidad del indio, dado el menosprecio que mostraba hacia ellos –aun cuando Pauw se burlaba de los que negaron esa racionalidad–.

Al igual que Bartolomé de las Casas, Clavigero hace labor de antropología científica junto con la de antropología filosófica (o filosofía del hombre), aduciendo numerosísimas muestras y señales de la buena disposición física y cultural de los indios de América, para probar con ello que la racionalidad de éstos no es inferior a la de los europeos y otros pueblos, con lo cual quedaba evidente que tenían iguales derechos y que, en todo caso, si alguna diferencia había, se podía subsanar mediante la educación.

Clavigero desarrolla su estrategia defensiva de los derechos del indio de acuerdo con los siguientes tópicos: en cuanto a la disposición corporal (es decir la armonía y perfección de los miembros corpóreos) no son, como dice Pauw, seres degradados ni inferiores; asimismo, las facultades anímicas de los indios (memoria, entendimiento, voluntad), no van a la zaga de los europeos, antes bien, a veces los aventajan en virtudes, tanto intelectuales como prácticas o morales. Además, por último, no son menores las capacidades culturales de los indios, a saber, su lengua y sus leyes, que son, junto con su religión, claros indicadores de la potencia de su intelecto. Veamos cómo desarrolla Clavigero su argumentación.

En cuanto a la disposición corporal de los americanos, de la cual Pauw decía que –debido a la corrupción del aire y al mal clima– era deforme e inferior a la de los europeos (lo cual era,

---

459. Ibíd., p. 53.

según él, claro indicio de su menoscabo intelectual), Clavigero alega la normal y natural regularidad de los miembros corpóreos de los indios; y hace ver además que no hay que juzgar –como hace Pauw– la perfección de otros pueblos según el parecido con los europeos. Y, lo más importante, menciona que muchas «irregularidades» y «debilidades» de los americanos no son más que el resultado de los trabajos inhumanos y miserias a que los han sometido los europeos.[460]

En cuanto a las facultades anímicas de los americanos, Pauw habla mal del alma de los indios, afirma que tienen memoria muy débil, ya que son incapaces de recordar lo del día anterior; además, por si fuera poco, añade que son de voluntad fría, incapaz de amor; de ánimo indolente y genio estúpido. Pauw no merecería respuesta, en vista de que no tiene un sólo dato experimental directo y sólo toma lo que le conviene de diversos autores. Pero Clavigero se molesta en responderle, alegando su experiencia, pues conocía a los indígenas desde su más tierna infancia, por lo que le opone datos que ha experimentado y autoridades de las más confiables. Clavigero –que trató tanto a los indios que llegó a dominar su idioma– encuentra en ellos un ingenio y capacidades que Pauw ni siquiera imagina.

Suena paradójico que, después de sus denuestos, Pauw se indigne contra los españoles que dudaron de la racionalidad del indio, y se burla diciendo que estos últimos fueron aceptados como humanos no por convicción, sino por decisión papal, a saber, del papa Paulo III. Mas, como le opone Clavigero, la duda de la racionalidad del indio estuvo motivada por la avaricia de los europeos y por la malignidad y desprecio de gentes como Pauw mismo. El acudir al pontífice fue sólo para garantizar –como quisieron hacerlo los misioneros y el obispo Garcés– que el derecho natural fuera obedecido y respetado con fuerza de ley positiva; pero ya lo habían dictaminado los Reyes Católicos y las Leyes de Indias, por influjo de Las Casas, aunque eso había caído en el olvido debido a otros intereses.

---

460. Véase F. X. Clavigero, *Historia Antigua de México*, México, Porrúa, 1974 (4ª ed.), p. 509.

Lo importante, según Clavigero, es en todo caso la labor educativa que se realizó con los indios; frente a los misioneros ellos mostraron sus capacidades, en nada inferiores a las de los europeos. Ya de por sí los indios habían tenido su cultura, de ninguna manera despreciable en el caso de aztecas, mayas, incas y otros. Pero, además, ya desde el principio de la aculturación, aprendían bien gramática, retórica, filosofía y medicina (todas ellas de corte europeo), además de esas mismas disciplinas según el enfoque de su propia cultura.

El mismo Clavigero tuvo experiencia de las maravillas que podía hacer la enseñanza en el ánimo de los indígenas, ya que estuvo dedicado a la instrucción de los indios en los colegios de San Gregorio, de México, y de San Javier, de Puebla, que los jesuitas tenían especialmente para tal efecto; y, puesto que conoció directamente las dotes intelectuales de los americanos nativos, da testimonio de ellas, diciendo: «Después de una experiencia tan grande y de un estudio tan prolijo, por el que creo poder decidir con menos peligro de errar, protesto a Pauw y a toda Europa, que las almas de los mexicanos en nada son inferiores a las de los europeos; que son capaces de todas las ciencias, aun las más abstractas, y que si seriamente se cuidara de su educación, si desde niños se criasen en seminarios bajo buenos maestros y si se protegieran y alentaran con premios, se verían entre los americanos, filósofos, matemáticos y teólogos que pudieran competir con los más famosos de Europa».[461]

Ante todas estas muestras de la buena disposición del intelecto de los indígenas, que son otras tantas pruebas contra Pauw, Clavigero siente que es improcedente la acusación de «bárbaros» que el alemán ha hecho a los americanos. Para sintetizar su esfuerzo argumentativo en este sentido, hace lo mismo que dos siglos antes Bartolomé de las Casas frente a Juan Ginés de Sepúlveda, y alega que a seres humanos tales no puede convenirles el apelativo de «salvajes» ni de «bárbaros» ni alguno

461. Ibíd., p. 518b.

semejante. Lo dice con acertada expresión: «Bárbaros y salvajes llamamos hoy día a los hombres que, conducidos más por capricho y deseos naturales que por la razón, ni viven congregados en sociedad, ni tienen leyes para su gobierno, ni jueces que ajusten sus diferencias, ni superiores que velen sobre su conducta, ni ejercitan las artes indispensables para remediar las necesidades y miserias de la vida; los que, finalmente, no tienen idea de la Divinidad, o no han establecido el culto con que deben honrarla».[462] El argumento de Clavigero es inobjetable (y en ello se ve su aplicación de la filosofía moderna añadida a la escolástica, filosofía moderna que lo inclinaba a ser atento a las manifestaciones culturales de los pueblos para calibrar su progreso), pues con su obra histórica muestra que los indios americanos tenían desde la antigüedad todo eso, a saber: una religión muy desarrollada;[463] tenían además gobernantes y magistrados, que les daban leyes sabias y les procuraban la justicia; tenían asimismo ciencias y artes, no sólo las necesarias, sino las bellas artes, en grado muy elevado.

¿Qué faltaba, se pregunta Clavigero, para no ser considerados bárbaros y salvajes? En la obra de Pauw se dice que les faltaría el uso de la moneda, del hierro, de la escritura, y hacer navíos y puentes; y se añade que la lengua de los americanos era muy pobre en términos numerales. Pero Clavigero le responde que los indios usaban como moneda ciertas especies del cacao; tenían una escritura diferente, a saber, pictográfica, muy sofisticada y que les bastaba para expresar aun lo más abstracto; sus matemáticas eran notables, con el uso del cero; tenían una gran capacidad arquitectónica, una excelente ciencia astronómica y, si no hacían barcos era porque nunca habían sido un pueblo de navegantes.

Clavigero mismo considera inútil seguir contestando a los infundios de Pauw, cree terminada su defensa de los mexicanos y se extiende en exponer su lengua, su religión y sus leyes. La

---

462. Ibíd., p. 525ab.

463. Aunque, como es natural –dice Clavigero–, por la falta de la Revelación estaba llena de deficiencias.

antropología filosófica de Clavigero, entonces, parte del supuesto de la igualdad de los seres humanos, igualdad de la que surge la equidad, que se conecta con la justicia. Es la misma postura de Bartolomé de las Casas: la unidad del género humano determina que hay los mismos derechos humanos para todos los hombres, sin menoscabo para nadie, pues ello iría en contra de la justicia. Al igual que Las Casas, Clavigero es un campeón en la lucha por los derechos humanos con bases tradicionales; y también, desde la perspectiva ilustrada de la filosofía moderna, es un defensor de la igualdad de derechos para todos los seres humanos. Conjunta la filosofía tradicional y la filosofía moderna para servir a un mismo ideal de defender esos derechos. Él mismo sufrió en carne propia la violación de esos derechos con la expulsión tan arbitraria de que fue objeto. En Italia siguió defendiéndolos; no defendiéndose, sino defendiendo a su propia patria desde el exilio, en contra de las vejaciones que algunos europeos «ilustrados» le inferían.

Por consiguiente, la labor antropológico-filosófica de Clavigero en su *Historia Antigua de México* consiste en estudiar los productos culturales de los indígenas como efectos y signos de sus facultades cognoscitivas y creativas. Conociendo las obras de los indios, tanto en la antigüedad como en su época, pero sobre todo en la antigüedad, se podrá formar un juicio de sus capacidades y disposiciones intelectuales y morales, excluyendo con ello la acusación de barbarie y salvajismo dirigida contra estos pueblos por algunos filósofos europeos que desdecían de su ilustración.[464] Pero no queda aquí el trabajo de Clavigero. Emplea los resultados de su estudio para defender los derechos

---

464. Incluso, cuando Clavigero habla de los californios, que eran tan salvajes e incultos –como él mismo lo hace ver en sus narraciones de la historia de California–, defiende su igualdad con respecto a los demás hombres. Dice de ellos: «En cuanto a la alma no son distintos de los restantes hijos de Adán. Los que se han criado en las selvas tienen aquellos vicios e imperfecciones que en todos los países son consiguientes a la vida salvaje; son rudos, muy limitados en sus conocimientos por falta de ideas, perezosos por falta de estímulo, inconstantes, precipitados en sus resoluciones y muy inclinados a los juegos y diversiones pueriles por falta de freno; pero por otra parte carecen de ciertos vicios muy comunes entre otros bárbaros y aun en algunos pueblos

humanos de estos acusados, para evitar esa legitimación de la esclavización y la «tutela» opresora de los europeos sobre los indios, como lo había hecho Bartolomé de las Casas dos siglos antes. Clavigero sabe que si demuestra que los habitantes de América no son –como algunos pretendían– ni degenerados por las condiciones físico-geográficas, ni intelectualmente inferiores, si se observan sus obras y realizaciones, obtendrá como consecuencia que no se les podrá minimizar su dignidad humana. En todo caso, el atraso que pudiera haber en los países de América con respecto a los de Europa sería resultado de la explotación y las injurias llevadas a cabo allí por los europeos. Siempre busca Clavigero la defensa de los derechos del hombre, que estaban en peligro en su tiempo, y que, como sabemos en la actualidad, han estado y están continuamente en peligro.

7.3.3. La filosofía de la historia

En varias de sus aseveraciones y comentarios dentro de su labor historiográfica, puede encontrarse la filosofía de la historia profesada por Clavigero. Ronan dice que es típicamente una filosofía cristiana de la historia.[465] Este autor halla en las obras históricas de Clavigero la aserción decidida de que Dios interviene en la acción del hombre y en toda la historia. Esta intervención de Dios tiene cuatro modalidades: a) es la explicación última y más profunda del devenir de la historia; b) dirige las vicisitudes de los hombres de una manera metafísica, sin disminuir la libertad de éstos; c) conduce la historia al cumplimiento de determinados fines divinos –planes de la providencia–, y d) permite la intervención del mal –como algo que introduce imperfección o límite en la historia humana–. Y

"cultos", a saber, no se embriagan, no hurtan, no riñen entre los próximos sino contra los de otras tribus enemigas; y no son obstinados ni tercos.» (F. X. Clavigero, *Historia de la Antigua o Baja California*, México, Porrúa, 1970, p. 52).

465. Véase C. Ronan, *Francisco Javier Clavigero, Figure of the Mexican Enlightenment. His Life and Works*, Roma, Institutum Historicum Societatis Iesu, 1977.

es que, por la subordinación que tienen a Dios, los males llegan a producir bienes para el hombre.

Como vemos, Clavigero reunió, si no una síntesis filosófica, sí ciertos elementos tradicionales y modernos para emplearlos en la defensa de los indios y americanos que varios europeos juzgaban injustamente, sedicentes «ilustrados», precisamente sobre la base de las ideas «progresistas» de pensadores como Buffon, Pauw, Raynal y Robertson. Empleó sus conocimientos científicos, filosóficos e históricos para reivindicar, desde el exilio, la dignidad de su patria ofendida.

8. Oratorianos

La Congregación del Oratorio de San Felipe Neri fue una corporación joven (s. XVI) que se manifestó en México como una de las que tenían mayor pujanza intelectual en el siglo XVIII. Dirigían un colegio en San Miguel el Grande, donde se gestó buena parte de la renovación filosófica de la Nueva España. En su docencia se mostró muy vivo el deseo y la búsqueda de la introducción de los materiales de la filosofía moderna. Esto se dio en ellos algo después que en los jesuitas, pero con la misma intensidad.

Tal vez contaron con la influencia de los propios padres de la Compañía, que con sus colegios inspiraban la enseñanza de otras instituciones; o tal vez recibían el influjo de los oratorios de Europa, que estaban muy modernizados –en congruencia con su misma modernidad en cuanto congregación y su ideal de evangelizar los ambientes modernos de estudio–; lo cierto es que la Congregación del Oratorio estuvo bien representada en México. Lo vemos en el padre José Antonio Fernández, que en San Miguel el Grande elaboró un discurso sobre la «Historia de la filosofía de Aristóteles, su inutilidad para la sagrada teología y las ventajas de la filosofía moderna ecléctica» (1772).[466]

Y, en efecto, como dice el final de ese título del discurso, se

466. Véase W. Redmond, op. cit., ed. cit., p. 40, nº 293.

trataba de integrar la filosofía moderna a la tradicional de manera concordista, y, asimismo, de utilizar como filosofía moderna más bien una filosofía ecléctica, muy corriente y extendida en esa época. Un ejemplo de esta actitud es la que Gamarra toma del filósofo portugués Luis Antonio Verney, quien influyó mucho en él.[467] Es una filosofía ecléctica la que se adopta como filosofía moderna las más de las veces, ninguna en particular y sí muchas doctrinas que se tomaban de aquí y de allá, considerando que eran compatibles con la religión, en una suerte de filosofía cristiana nueva. Tal es la perspectiva de pensamiento que encontramos en el más prominente de todos estos pensadores modernizadores, a saber, Gamarra, a quien dedicaremos en seguida nuestra atención.

8.1. Juan Benito Díaz de Gamarra y Dávalos

A Gamarra, al igual que a los jesuitas –que lo precedieron en la modernización de la filosofía mexicana–, le tocó arrostrar numerosas dificultades para poder exponer las nuevas ideas que aprendió en Europa. Pero, vencidas esas tribulaciones, pudo entregar a los estudiantes novohispanos un texto de filosofía que incluso después centros de estudio de la metrópoli española consideraron candidato a ser adoptado como libro de texto; pero no logró esa aprobación cuando los profesores de la Universidad de Salamanca le examinaron por encargo regio, pues se consideró que tenía muchos elementos de textos ya existentes. Pero, si atendemos a que el interés de Gamarra era enseñar esas doctrinas a la juventud, y no la originalidad, apreciaremos el esfuerzo que hizo al recopilar los mejores manuales que sobre filosofía moderna pudo tener a la mano en tierras europeas. Ciertamente no siempre usó de modo directo los textos de los clásicos de la filosofía moderna, como Descartes, Leibniz,

---

467. Véase M. del C. Rovira, *Eclécticos portugueses del siglo XVIII y algunas de sus influencias en América*, México, UNAM, 1979 (reimpr.), pp. 183 y ss.

Locke, etc., sino que la mayor parte de las veces utilizó manuales que los compendiaban, como los de Segneri, Vieira, etc. Pero de todas maneras hizo una presentación competente del pensamiento moderno en los colegios mexicanos.

8.1.1. Rasgos biográficos de Gamarra

Juan Benito Díaz de Gamarra y Dávalos nació en Zamora, Michoacán, el 21 de marzo de 1745.[468] Estudió humanidades en el Colegio de San Ildefonso, de México. Posteriormente realiza en el Colegio de San Miguel el Grande los estudios de la carrera sacerdotal para la Congregación del Oratorio de San Felipe Neri, a la que ingresa el 15 de noviembre de 1764. En 1767 viajó a Europa donde ejerció como procurador de su congregación en España e Italia. Aprovechó estos viajes para estudiar y conocer la filosofía moderna.

En Pisa obtuvo el doctorado en Derecho Canónico. Además, fue aceptado como miembro por varias asociaciones científicas, entre ellas la Academia de Bolonia. Incluso fue distinguido por el papa Clemente XIII como protonotario apostólico priva- do. Hacia 1770 regresó a México, siendo ordenado sacerdote ese año; desde entonces se dedicó a la enseñanza de la filosofía, y difundió en la Nueva España las ideas modernas. Sin embargo, siempre permaneció en lo que puede considerarse la *ortodoxia* católica, pues recibió repetidas veces la aprobación de sus doctrinas, a pesar de algunos detractores; y llegó a ser calificador y comisario del Santo Oficio en 1778.

Desempeñó su docencia filosófica en el Colegio de San Miguel, a cargo del Oratorio; y alcanzó los puestos de rector y prefecto de estudios del mismo; por lo cual, siendo virrey

468. Véase F. Fuentes Galindo, «Don Benito Díaz de Gamarra y Dávalos», en *Humanidades*, México, v. 1, nº 1, 1943; B. Navarro, «Díaz de Gamarra, representante pleno del proceso de modernidad en el México colonial», en C. Herrejón Peredo (ed.), *Humanismo y ciencia en la formación de México*, Zamora, Michoacán, El Colegio de Michoacán, 1984, pp. 339-358.

Bucareli, reformó el plan de estudios modernizando la enseñanza en dicho colegio. Este colegio era tan brillante que había recibido ya en 1740 la concesión de que sus alumnos pudieran obtener grados en la Universidad Real y Pontificia de México. Gamarra mantuvo estrecho contacto con la universidad, de la que recibió la aprobación unánime de su obra principal para que fuese libro de texto. Pero también recibió de ella muchos sinsabores, por la polémica que tuvo que entablar con profesores de esta y otras instituciones –incluyendo la suya propia– a causa de su modernismo. Envuelto en estas polémicas, con una intensa actividad y todavía muy joven –sin haber llegado a los cuarenta años–, murió el 1 de noviembre de 1783.

8.1.2. Producción intelectual

Se conservan unas *Academias Filosóficas* (México, 1774),[469] en las cuales Gamarra aparece como alguien que mueve a sus alumnos a la sana discusión acerca de las teorías de la nueva física, la nueva explicación de la electricidad, la nueva óptica y sobre el alma de los animales irracionales.

Pero la obra principal de Gamarra en el terreno filosófico la constituyen sus *Elementa Recentioris Philosophiae* (México, 1774; hay una traducción incompleta de B. Navarro).[470] En esa obra Gamarra presenta una disposición y elaboración moderna de los temas, que se acerca a la de Christian Wolff, pues además de la *Historia de la filosofía* (la primera que se escribió en América), consta de *Lógica, Metafísica* (con la partición wolffiana: *Ontología, Psicología* y *Teología natural* solamente, ya que la Cosmología es tratada en la parte de la Física), *Ética, Geometría* (no redactada por Gamarra) y *Física.*

Otra obra importante en esta área son los *Errores del*

469. Recogidas en J. B. Díaz de Gamarra, *Tratados*, ed. J. Gaos, México, UNAM, 1947.

470. J. B. Díaz de Gamarra, *Elementos de Filosofía Moderna*, Introd. y trad. de B. Navarro, México, UNAM, 1963.

entendimiento humano, publicados bajo el seudónimo de Juan Felipe de Bendiaga, anagrama de su nombre completo (Puebla, 1781; en los *Tratados* editados por J. Gaos), que, más que una obra propiamente filosófica, es la obra de un filósofo con fines pedagógicos y de divulgación. El título indica el racionalismo y el «iluminismo» del autor: los errores morales y sociales son fallas del entendimiento. Gamarra combate los prejuicios anticientíficos de la época y trata de cuestiones concretas. Por ejemplo, propone reformas de salubridad e higiene, ajustadas a la naturaleza; ataca el sistema educativo, haciendo ver la necesidad de atender a las ciencias y preocupándose por demarcar la filosofía y las ciencias; y además sugiere otros cambios sociales, de acuerdo con la idea de progreso y la especificidad americana, lo que le ha valido ser considerado precursor ideológico de la independencia, a pesar de que no tuvo conciencia clara de ello ni se opuso al gobierno virreinal.

A esta línea académica pertenecen, además, una obra satírica: *Memorial Ajustado* (México, 1790; y en los *Tratados* editados por Gaos) y el *De vetusta studiorum ratione in philosophicis disciplinis reformata* (manuscrito), así como las *Máximas de educación en la piedad cristiana y en la política para instrucción de los alumnos del Colegio de San Francisco de Sales del Oratorio de esta villa de San Miguel* (había quedado manuscrito y hace poco lo editó en edición facsímil C. Herrejón Peredo).[471] Se añaden a éstos otros escritos de temas religiosos.

8.1.3. *Características filosóficas de Gamarra*

Gamarra ha sido caracterizado –tal vez con demasiada imprecisión– como ecléctico.[472] El mismo es consciente de su falta de originalidad y aun de profundidad, pues sabe que le

---

471. J. B. Díaz de Gamarra, *Máximas de educación, Academias de filosofía y Academias de geometría*, presentación de C. Herrejón Peredo, Zamora, Michoacán, El Colegio de Michoacán, 1983.

472. Véase V. Junco de Meyer, *Gamarra o el eclecticismo en México*, México, FCE, 1973.

animan más bien motivos didácticos de organización y claridad expositiva que de acuciosa investigación. Se le considera ecléctico porque aparece tensionado por el escolasticismo y el modernismo a la vez; de ellos toma elementos que intenta seleccionar configurando una «filosofía perenne». Ahora bien, su eclecticismo es crítico, pues juzga severamente tanto a los escolásticos como a los modernos, aunque se nota una marcada preferencia por estos últimos. Esta postura crítica lo hace ser antidogmático, y en este sentido desea purificar la escolástica e introducir lo mejor de la modernidad. Por eso, ya que el eclecticismo es selectivo, y ya que la selección implica un criterio, elige tesis escolásticas y tesis modernas para tratar de configurar la filosofía perenne, con arreglo a la cual se deben detectar las verdades que valen independientemente de cualquier escuela o tendencia.

Es comprensible, en vista de ello, que no sea un escolástico puro ni un moderno en sentido estricto. Es ambas cosas; y a veces, pocas, retiene lo tradicional y rechaza lo moderno, y a veces, muchas, adopta lo moderno y excluye lo tradicional. Pero se nota en él un afán de poner al día la escolástica, para lo cual tiene que predominar su inclinación a los desarrollos recientes. Y también le es difícil mantener un equilibrio. En muchas cosas manifiesta un modernismo exagerado y en otras un tradicionalismo extremo.

Tres cosas nos llaman principalmente la atención en su labor filosófica, a saber: una filosofía pedagógica, que se ve en las *Máximas de educación*, un acendrado ejercicio de la discusión reglamentada lógicamente en las *Academias* o actos públicos de debate y la síntesis filosófica que pretendió hacer –aunque sin conseguirlo plenamente– entre la escolástica y la modernidad en sus *Elementos de filosofía moderna*.

8.1.4. Filosofía de la educación y argumentación lógica

Las *Máximas de educación* nos entregan su filosofía pedagógica, y las *Academias* son un resumen de los actos públicos en que sus discípulos exponían las doctrinas que aprendían de él y que después iban a confluir en los *Elementos de filosofía moderna*.

De sus *Máximas*, el propio Gamarra dice que están «fundadas en la razón y en la experiencia».[473] Son una incitación a la virtud, ya que la vida virtuosa es la perfección del hombre y la perfección es la felicidad: «Sea pues la virtud el principal objeto de vuestros deseos –dice a sus alumnos– por que ella es nuestra principal obligacion, y único principio de nuestra felicidad».[474] La virtud, sin embargo, sólo se alcanza con esfuerzo y con la práctica. Y todas esas ejercitaciones son medios buenos para conseguir fines buenos, dice Gamarra mostrándose un excelente moralista,[475] que desea evitar la causalidad equívoca en la acción humana ética.

La virtud acarrea todos los bienes. Nos da la perfecta amistad, pues «la buena amistad está fundada en la virtud».[476] Y, entre las virtudes que Gamarra aconseja a sus discípulos, descuella la de la prudencia, que es la clave para las demás virtudes y nos enseña a tratar convenientemente a aquellos con quienes convivimos.[477] Ella hace que incluso el debate académico –que es por demás recomendado por Gamarra– sea sin soberbia y con mayor provecho en la búsqueda de la verdad.[478] Hace también que se evite la ociosidad y se ame el trabajo, pero sin perder el sentido de la sana diversión y del ocio cultural.[479]

Otra virtud que Gamarra encomia es la veracidad, congruente con esa búsqueda de la verdad que inculca a sus

---

473. J. B. Díaz de Gamarra, *Máximas de educación, Academias de filosofía y Academias de geometría*, ed. cit., p. 16.

474. Ibíd., p. 19.

475. Véase ibíd., p. 29.

476. Ibíd., p. 32.

477. Véase ibíd., p. 39.

478. Véase ibíd., p. 44.

479. Véase ibíd., p. 47.

alumnos.[480] Ella ha de manifestarse especialmente en las argumentaciones y debates, que deben ser –dice– con razones inteligibles y bien fundadas.[481] Principal importancia reciben esas funciones literarias de los filósofos, pues se recomiendan muchos ejercicios de éstos para aprender a argüir según la lógica, teniendo academias semanales con toda regularidad. Eran numerosos y muy apreciados, por lo que se ve, estos ejercicios en que los bachilleres (de teología) argüían a los filósofos y éstos les respondían, bajo la presidencia de algunos maestros.[482]

Muestras de esos ejercicios son las *Academias filosóficas* (1772) y las *Academias de geometría* (1782). En las de filosofía se resalta la importancia del estudio de la historia de la filosofía, y se habla igualmente de santo Tomás que de Newton y de Jacquier.[483] Se añaden cautelas sobre el modo en que nos engañan los sentidos y cómo remediarlo, anticipándose en esto Gamarra a sus propios escritos sobre los errores del entendimiento –como dijimos, más de divulgación que de profundización filosófica–. Y se hacen además disertaciones metafísicas sobre la inmortalidad del alma y la interacción de las potencias anímicas con las corporales. Asimismo, en las academias de geometría se nota la proyección que éstas tienen para un estudio más completo de la filosofía. En efecto, el mismo Gamarra dice que tal es el objetivo de «los Cursantes Filósofos, que han de sustentar estas Funciones Académicas, para abrirse el paso con el estudio geométrico, á una Filosofía digna de tal nombre, y qual se enseña hoy con tanto fruto en los Reales Estudios de Madrid».[484]

Tal necesidad de la gemoetría para el estudio filosófico es precisamente el tema del discurso de Juan José Mazorra, discípulo de Gamarra. En él se alude a las *Lecciones Matemáticas* del mexicano J. I. Bartolache (1769), y de las matemáticas se dice que «su *Método* sabe gravar insensiblemente en el alma

480. Véase ibíd., p. 49.
481. Véase ibíd., p. 65.
482. Véase ibíd., p. 77.
483. Ibíd., pp. 96-97
484. Ibíd., p. 121.

aquel orden en las ideas, y aquella exâctitud en el discurso, que hace á un hombre verdaderamente sabio, y justo apreciador de las cosas. La excelencia de este método, consiste en un exâctísimo y rigorosísimo orden de hallar, y enseñar las verdades incógnitas, comenzando por lo mas facil, y subiendo despues como por grados hasta lo mas dificultoso y obscuro».[485] Esta necesidad de las matemáticas para la filosofía –se nos dice– no es invento de algún filósofo moderno, sino que ya la encarecían Tales de Mileto, Pitágoras, Anaxágoras, Demócrito, Aristóteles y Platón, quien no admitía en la Academia a alguien que no supiese geometría.

Por último, sólo mencionaremos una cosa digna de señalar en esas *Academias*: en la lista de los que participarían en el ejercicio académico de geometría aparece el filósofo potosino Manuel María Gorriño, que era apenas un adolescente, alumno de ese Colegio de San Francisco de Sales de la Villa de San Miguel el Grande.

8.1.5. El intento de síntesis filosófica escolástico-modernista

Hemos dicho que Gamarra es sólo en parte moderno y en parte escolástico tradicional. En efecto, como aparece por su obra principal, los *Elementos*, resulta conservador en toda la ética; en la mayor parte de la teología natural; en psicología, por lo que toca a la espiritualidad e inmortalidad del alma; incluso en varias partes de la lógica: los predicables, la proposición y sus propiedades tanto intrínsecas (su materia y su forma, su cantidad y cualidad) como extrínsecas (las oposiciones y equivalencias), y lo mismo el tratado del silogismo, pertenecen todas ellas a la tradición escolástica; y también en la ontología: el ente con sus divisiones, propiedades trascendentales y principios.

---

485. Ibíd., p. 125.

Es moderno, sin embargo, en cuanto a la inspiración, el método y muchos contenidos. Claramente se inspira, aunque de manera indirecta, en los filósofos modernos para actualizar la filosofía escolástica. Ya el cúmulo de referencias (si bien indirectas) a los principales autores modernos da un panorama de su extenso conocimiento de ellos; pero su inspiración modernista se ve sobre todo en la asimilación y adaptación de las nuevas teorías. En cuanto al método se muestra innovador, pues ya no procede por comentarios a Aristóteles, como hasta entonces se venía haciendo, sino que adopta una exposición sistemática siguiendo los problemas capitales de cada materia. Aunque no cita explícitamente a Descartes en este punto, refleja las reglas de su *Discurso del método*.[486] Asimismo, su aplicación de la metodología moderna se nota en la sustitución de muchas elucubraciones teóricas acostumbradas en la escolástica por desarrollos experimentales tomados de la ciencia reciente, por ejemplo en fisiología, óptica, etc. Por otra parte, aunque no es algo completamente moderno, introduce algunas novedades en la enseñanza; por ejemplo, antes de él no se había expuesto aquí temáticamente la historia de la flosofía ni la ética, ni se habían tratado con unidad y distinción la ontología, la psicología y la teología natural (en lo que sigue a Wolff, aunque trata lo que éste denomina «cosmología» bajo el rubro tradicional de «física»).[487] También es moderno en cuanto a los contenidos, como veremos a continuación.

A pesar de que parte de la noción tradicional de la filosofía como el conocimiento de la verdad, el bien y la belleza bajo la luz que la naturaleza da a la razón, añade muchas doctrinas modernas al sustrato escolástico. Algunas de ellas son las siguientes. Da suma importancia a la teoría de los *modos* de los seres, que sirve de fundamento a la física científica moderna. Combate, siguiendo a Descartes, las formas substanciales de los aristotélicos, así como su tabla de las categorías, sustituyéndola

486. Véase J. B. Díaz de Gamarra, *Elementos de filosofía moderna*, ed. cit., pp. 80-81. En la página 81 cita, entre paréntesis, al propio Descartes.

487. Véase ibíd., pp. 103-104.

por la moderna, que divide la substancia en corporal y espiritual, y establece cinco clases de modos: medida, reposo, movimiento, posición y figura. Incluso rechaza la noción aristotélica de substancia, y se adhiere a la de Locke, como la idea de algo muy oscuro y misterioso. Adopta la noción cartesiana de idea, con su concepción de las ideas claras y distintas, y su división en ideas innatas, adventicias y facticias. Por lo que hace a la sensación y los objetos o datos sensibles, los explica de manera empirista, al igual que la imaginación. Mantiene la idea de Descartes sobre el alma, aunque no lo sigue en el problema de la localización del alma en el cuerpo.[488]

Así, hay puntos en los cuales contradice su modernismo, volviendo a la postura escolástica, como en la teoría de los accidentes respecto a la substancia, a pesar de haber admitido las tesis de Locke. Y en otras partes se nota más bien que sus teorías son de transición entre la escolástica y la modernidad, como el punto mencionado de las relaciones entre el alma y el cuerpo, pues, por una parte, la admite como forma del cuerpo material y, por otra parte, acepta el dualismo cartesiano; lo mismo en cuanto a la función de los sentidos con respecto a las ideas, pues, por una parte, toma las ideas como procedentes de la empirie y, por otra parte, las admite como innatas. Algo parecido puede decirse de su criterio de verdad; cuestiona el que sea, como lo dice la escolástica, la evidencia, y se inclina a postularlo como el resultado de las leyes lógicas.[489]

Por lo demás, cabe destacar la notable influencia que ejerció Gamarra con su obra en los principales centros de estudio novohispanos de aquel momento, dada la gran difusión que se ha comprobado que tuvo, pues llegó a considerarse posible libro de texto en la metrópoli, España. En efecto, el rey pidió a una comisión de profesores de la Universidad de Salamanca que examinaran la obra de Gamarra para ver si quedaba como texto, pero el fallo fue contrario por considerarse que tenía poca

488. Véase ibíd., pp. 154 y ss.
489. Véase ibíd., pp. 57 y ss.

originalidad y que era más bien una refundición de otros manuales.[490] Y también porque ya algunos venían preparando en España sus propios textos para proponerlos a las universidades.

Por último, es necesario señalar la obra de un alumno de Gamarra, José Fernández del Rincón, quien dejó unas *Lecciones de filosofía* en pleno espíritu de modernización científica y filosófica como el que animó a su maestro.[491]

9. Clérigos seculares

Del grupo de clérigos seculares notables en filosofía en el siglo XVIII, podemos señalar al padre Carlos Celedonio Velázquez de Cárdenas y León, quien escribió un *Cursus Philosophicus*, siguiendo la doctrina de santo Tomás, en el Colegio Seminario Tridentino de San Pablo y de la Purísima Concepción, de México, en 1731.[492] Al parecer, este padre fue tío del célebre científico mexicano don Joaquín Velázquez de León.[493] También en el Colegio Seminario Tridentino de San Pablo y de la Purísima Concepción enseñó Juan Ignacio de la Rocha, que dejó una física en 1738.[494] Había nacido en Santa María (Andalucía, España), de donde muy pequeño fue traído a México. Enseñó filosofía en el tridentino y en la universidad (de la que fue catedrático jubilado de artes) y fue el primer rector del Colegio de San Ildefonso cuando fueron expulsados los jesuitas. Fue después obispo de Michoacán, a partir de 1772, y murió en Valladolid (hoy Morelia) en 1782.[495] Se opuso a las

490. Véase V. Muñoz Delgado, «La Universidad de Salamanca (1778) y los *Elementa Recentioris Philosophiae* (México 1774) de Juan Benito Díaz de Gamarra y Dávalos», en *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, 8 (1981), pp. 149-174.

491. Las reporta E. Valverde Téllez, op. cit., vol. I, y hay edición bilingüe, latina-castellana, de B. Reyes Coria, con introducción de M. Beuchot, México, UNAM, 1992.

492. Véase E. Valverde Téllez, *Bibliografía...*, p. 77.

493. Véase R. Moreno de los Arcos, *Joaquín Velázquez de León y sus trabajos científicos sobre el Valle de México, 1773-1775*, México, UNAM, 1977, p. 22.

494. Véase E. Valverde Téllez, *Bibliografía...*, p. 78.

495. Véase J. M. Beristáin, *op. cit.*, vol. IV, p. 242, nº 2670.

reformas modernizantes de los oratorianos, principalmente a las de Gamarra. Por otra parte, el padre. Antonio Mariano Aragonés dejó una lógica, sin lugar, fechada en 1738.[496]

El padre Agustín José del Río y Loza, nacido en Guadalajara, enseñó en el seminario tridentino de esa ciudad; era doctor por la universidad, fue rector de los colegios de San Gregorio y de Guadalupe, y perito asesor del IV Concilio Provincial Mexicano. Bajo su dirección se presentaron unas *Tesis de filosofía*, publicadas en 1762,[497] y son notables otras dos obras suyas: un «Dictamen singular sobre que no correspondía al Concilio Provincial entrometerse en pedir al Papa la secularización perpetua de los Jesuitas» y un libro intitulado *La mayor alma del mundo, Aurelio Agustino* (es decir san Agustín), impreso en México en 1786.[498]

Muy relacionado con el movimiento filosófico, sobre todo en cuanto a la modernización del mismo, estuvo un grupo de pensadores más bien de índole científica. Tal fue, por ejemplo, el padre José Antonio Alzate, nacido en Ozumba en 1737. Estudió filosofía y teología en la universidad, se graduó bachiller de artes en 1753 y de teología en 1756. El 12 de marzo de 1768 comenzó a publicar el *Diario Literario de México*, que no pasó de mayo de ese año (8 números), pero que influyó mucho en la renovación del pensamiento. Pues bien, en el número 2, del 18 de marzo, reseña unas aserciones filosófico-teológicas de fray José de Soria –Orden de Frailes Menores–, bajo la presidencia de fray Antonio Vicente Arias –Orden de Frailes Menores–, defendidas en el convento de Santiago de Querétaro en enero de 1768. Son cuestiones de física relativas a la creación, donde se defienden las ideas atomistas y modernas de Gassendi, aunque el padre Soria impugna a Newton en la cuestión de la luz. Menciona, entre otros, a Galileo, Buffon, Kepler, Huygens, Du Hamel, Fontenelle y John Wilkins.[499] Alzate trabajó en

496. Véase J. Yhmoff, *op. cit.*, p. 40, nº 34.
497. Véase E. Valverde Téllez, *Bibliografía...*, p. 100.
498. Ver J. M. Beristáin, op. cit., vol. IV, p. 235, nº 2646.
499. Véase J. A. Alzate y Ramírez, *Obras, I.- Periódicos*, ed. R. Moreno de los Arcos, México, UNAM, 1980, pp. 8-13.

numerosas obras de geografía, meteorología y astronomía, que le valieron ser nombrado miembro de la Academia de Ciencias de París en 1771. En 1773 ingresó como individuo de número a la Real Sociedad Vascongada de Amigos del País. Siguió trabajando en periódicos y elaboró diversos escritos científicos, hasta su muerte en 1799.[500] Fue, pues, además de representante de la ciencia moderna, propugnador de la filosofía ilustrada.[501]

Con Alzate tuvieron alguna conexión los científicos Joaquín Velázquez de León (1732-1786);[502] Antonio de León y Gama (1735-1802);[503] y José Ignacio Bartolache, que en sus *Lecciones matemáticas*, de 1769, expone la nueva metodología de tipo matemático –aplicable a toda la ciencia natural– siguiendo a Arnauld (lección 1ª, nº 2), Descartes y Malebranche (n. 5), así como Wolff (nº 7 y 10). Además, del modo en que en la lección 1ª trata abundantemente de lógica, aplicada como metodología, así también en la lección 2ª añade muchas cosas de psicología gnoseológica o teoría del conocimiento. En ello sigue mucho a Leibniz, como él mismo lo dice (n. 43). Propone además tratar toda la ciencia natural con método matemático, y esto lo sitúa en la línea de Descartes, Leibniz, Wolff y Newton (a quien cita en el n. 66), de la *mathesis universalis* o cálculo lógico aplicado al saber natural y no sólo al formal.[504]

También en estrecha relación con el grupo científico, pero más centrado en la filosofía, estuvo José Mariano Mociño Suárez de Figueroa, que dirigió dos presentaciones de tesis o aserciones. Una fue de lógica, sustentada por José Joaquín Varela, en el

---

500. Véase R. Moreno de los Arcos, «Introducción» a su edición de Alzate, *Memorias y ensayos*, México, UNAM, 1985. Véase además, J. Hernández Luna, «J. A. Alzate, hombre de la Ilustración», en *Memorias del Ier Coloquio Mexicano de Historia de la Ciencia*, México, Sociedad Mexicana de Historia de la Ciencia y la Tecnología, 1964, vol. 2, pp. 201-206.

501. Véanse R. Moreno, «Alzate y la filosofía de la Ilustración», en *Filosofía y Letras* (UNAM), t. XIX, nº 37 (ene.-mar. 1950), pp. 107-129; R. Moreno, «J. A. Alzate y la filosofía de la Ilustración», en *Memorias y Revista de la Academia Nacional de Ciencias* (México), t. 57, nº 1-2 (1952), pp. 55-84.

502. Véase R. Moreno de los Arcos, *Joaquín Velázquez de León*..., ya citado.

503. Véase E. Trabulse, «Antonio de León y Gama, astrónomo y novohispano», en *Humanidades* (UIA), 3 (1975), pp. 201 y ss.

Colegio de la Santa Cruz, y se ve que esas tesis están tomadas de la enseñanza de Mociño, pues el título dice: *Josephi Mariani Mozinni Suarezii de Figueroa Institutiones Logicae quae, ipso praeside, Josephus Joachimus Varela Ximenes Bohorques ad Sanctae Crucis aedem Academiae discusioni subjicit*, Puebla, Tipografía de D. Pedro de la Rosa, 1781.[505] Y otra defensa de tesis fue de metafísica, sustentada por Luis Mantecón e Ibáñez, en el mismo colegio, el mismo año, y publicadas en la misma imprenta. Por último, también cabe mencionar a Juan Nepomuceno Sánchez y González, del cual nos quedan unas *Adsertiones ex Physica Generali*, publicadas en México en la imprenta de Mariano Zúñiga y Ontiveros, en 1796.[506] Del año siguiente, 1797, en la misma imprenta, son las *Logicae et Metaphysicae assertiones*, de José María Miranda y Estrada.[507] Y de 1798 son unas *Philosophicae assertiones et quaestiones* que defendió José María Castro y González en el Seminario Tridentino de San José, bajo la presidencia de Manuel Cerviño de los ríos, publicadas ese mismo año.[508] Y todavía del siglo XVIII, pero de fecha imprecisa, es un tratado *De logica facultate sive de philosophia rationali*, que se conserva sin datos.[509]

---

504. Véase la edición de las lecciones matemáticas que hace R. Moreno de los Arcos, «Las *Lecciones Matemáticas* del Doctor Bartolache», en *Humanidades* (UIA), 2 (1974), pp. 221 ss. Véase además las ediciones de R. Moreno de los Arcos, *J. I. Bartolache, Mercurio Volante*, México, UNAM, 1979 y *J. I. Bartolache, periodismo ilustrado*, México, UNAM, 1983.

505. Véase E. Valverde Téllez, *Bibliografía...*, p. 102.

506. Véase P. González Casanova, *El misoneísmo y la modernidad cristiana en el siglo XVIII*, ya citado. Véase W. Redmond, *Bibliography...*, p. 89, nº 660.

507. Véase W. Redmond, *Bibliography...*, p. 60, nº 454.

508. Véase E. Valverde Téllez, *Bibliografía...*, p. 102.

509. Véase Yhmoff, op. cit., p. 267, núm 385.

SIGLO XIX

1. Panorama general

Del siglo XIX nos toca tratar bien poco. En efecto, de 1810 a 1821 asistimos a la guerra que puso fin a la época virreinal novohispana y dio inicio a lo que sería la república mexicana. Los jesuitas estaban en el exilio, pero ya desde un poco antes de su expulsión habían influido con sus ideas en los forjadores de la independencia nacional. Además esos jesuitas mexicanos en el exilio seguían trabajando allá, en Italia, dando lustre a su patria, México. Los demás clérigos continuaban en nuestras tierras tratando de integrar la modernidad a la escolástica, o desarrollando de lleno y en sí mismas la filosofía y la ciencia modernas. Así, tanto clérigos como laicos se unieron en un empeño filosófico, al pensar las bases que legitimaban racionalmente la emancipación con respecto a la metrópoli española. Con ello termina esa época de la historia mexicana que denominamos «colonial», y la misma filosofía que se cultivaba en ella (tanto escolástica como moderna, y no sólo la moderna) dio origen a la nueva época de la independencia.

2. Franciscanos

En la Orden de Frailes Menores podemos señalar al padre Calvo Durán como pensador notable en esta parte del siglo

XIX. En 1802 redactó unos *Elementos de filosofía*, con algún tratamiento de leyes. Estos *Elementos* se registraban en la Biblioteca de la Universidad de San Luis Potosí.[510] Las dificultades político-sociales de la época impidieron que hubiera una mayor representación intelectual de la Orden en este tiempo.

3. Dominicos

En la Orden de Predicadores descuella fray Servando Teresa de Mier.[511] Era oriundo de Monterrey, en el Nuevo Reino de León, de la Nueva España, donde nació en 1763. Aprendió las primeras letras en esa ciudad, y después marchó a México. Allí ingresó en la Orden, y tomó el hábito de dominico en 1780, en el Convento Real de Santo Domingo. Al terminar su año de noviciado fue al Colegio de Porta Coeli a estudiar filosofía y teología. Después de obtener el grado fue lector y enseguida maestro de estudiantes en el Convento de Santo Domingo, de México, en 1792. Su carrera docente se interrumpió por el famoso sermón que predicó en 1794, sobre la Virgen de Guadalupe, que fue interpretado como una agresión política al gobierno. Eso le valió el destierro, numerosas persecuciones y lo inclinó a la participación tan directa que tuvo en la lucha de independencia.

Podemos considerar a Fray Servando filósofo (incluso en el seno del pensamiento tomista más propio) por dos razones. La primera es que, después de haber estudiado la filosofía y la teología en el Colegio de Porta Coeli, hasta recibir el grado de doctor en teología, pasó al convento de Santo Domingo a enseñar como lector de filosofía, y después se desempeñó en la

---

510. Véase W. Redmond, *Bibliography of the Philosophy in the Iberian Colonies of America*, La Haya, Martinus Nijhoff, 1972, p. 23, nº 166.

511. Véase M. Beuchot, «Fray Servando Teresa de Mier y el derecho a la insurgencia en el caso de México», en *Justicia y Paz. Revista de Derechos Humanos*, año II, nº 3 (mayo 1987), pp. 82-88.

universidad. Algo de esta formación y docencia se manifiesta en sus escritos. La segunda razón es que, siendo notable orador y escritor, puso su pluma al servicio de la causa independentista de México y trató de iluminar teóricamente (con ciertas doctrinas tomistas) algunas de las acciones que configuraron la nueva dimensión política del país. Por ejemplo, esgrimió la teoría tomista (y medievàl, ampliamente dicha) de la licitud de un levantamiento para derrocar al tirano. De esta manera aplicaba su asimilación de la filosofía a los proyectos políticos que se proponía. Su labor filosófica está, pues, enmarcada en la filosofía social.

También podemos contar como un pensador notable a fray Matías de Córdova,[512] que se disputan los chiapanecos y los guatemaltecos como suyo, pues actuó tanto en Chiapas como en Guatemala. Nació en Tapachula, Chiapas, hacia 1766 o 1768. Estudió en el seminario de Ciudad Real, Chiapas, y en 1782 tomó el hábito dominico en la ciudad de Guatemala. Estudia filosofía y teología en la Universidad de San Carlos, donde mostró aprecio por los autores modernos, además de tenerlo por los estudios tomistas. En 1793 fue nombrado lector de filosofía y teología en el convento de Santo Domingo, de Guatemala. En 1800 enseñó en la universidad guatemalteca retórica, para lo cual elaboró unas *Prelecciones a los libros de elocuencia*. De 1803 a 1809 gestiona en España la erección de la provincia dominicana de San José de Chiapa, separada de la de Guatemala, la cual se aceptó en 1810. En Ciudad Real fundó una escuela primaria, donde elaboró su filosofía de la educación, basada en la promoción de las virtualidades o potencialidades que el mismo alumno debe actualizar (en lo cual sigue a santo Tomás). Como aplicación de esto y signo de su inventiva, estableció un novedoso método fonético para enseñar a leer. Partiçipó en 1821 con su elocuencia en la pacífica independencia de Chiapas y su integración a México. Además de escuelas, Fray Matías fundó periódicos, y escribió una célebre fábula en verso llamada

---

512. Véase M. Beuchot, «Fray Matías de Córdova, filósofo, libertador y maestro», en ibíd., año III, nº 3-4 (oct. 1988), pp. 83-88.

«La tentativa del león y el éxito de su empresa», de carácter antropológico-moral;[513] además dejó en su «Método fácil de enseñar a leer y escribir» la plasmación práctica de su filosofía de la educación.

4. *Jesuítas*

El trabajo de los miembros de la Compañía de Jesús en esta época se da en el destierro, en los Estados Pontificios de Italia. Allí labora un buen número de mexicanos. Así encontramos en Europa el tratado *Sobre lo bello en general*, del padre Pedro José Márquez (1741-1820), publicado en Madrid en 1801.[514]

Otro notable filósofo jesuita mexicano de este tiempo fue el padre Andrés de Guevara y Basoasábal. Nació en Guanajuato en 1748. Estudió en la capital mexicana en el Colegio de San Ildefonso, regido por los jesuitas. Su ingreso a dicho colegio fue en 1766 y allí hizo estudios hasta 1767, año en que entró en la Compañía de Jesús. Cuando cursaba su noviciado en Tepozotlán, ese mismo año le tocó la deportación de los jesuitas a Italia. Debido a ello, desarrolló la mayor parte de su trabajo intelectual en ese país, hasta su muerte en Piacenza, donde enseñaba, en 1801.

Guevara dejó dos obras principales. Una consta de cuatro volúmenes de *Instituciones Elementales de Filosofía*.[515] La otra obra son unos *Pasatiempos de cosmología*.[516] Hay, además, un

---

513. M. de Córdova, *La tentativa del león y el éxito de su empresa. Fábula*, Chiapas, Colección Ceiba, Fonapas, 1979, pp. 31-43.

514. Véase W. Redmond, op. cit., p. 57, nº 432. Véase además A. Ibargüengoitia, «Pedro José Márquez (1741-1820), primer estudioso de la estética en México», en *Revista de Filosofía* (UIA, México), 24 (1991), pp. 41-46. Hay igualmente un trabajo de Justino Fernández, «Pedro José Márquez, en el recuerdo y en la crítica», en *Anuario de Estética* (UNAM), 1962, pp. 5-19.

515. A. de Guevara y Basoazábal, *Institutionum Elementarium Philosophiae ad usum studiosae juventutis*, Venecia, apud Foresti et Betinelli, 1819, y Madrid, ex thypographia Regia, 1833.

516. A. de Guevara y Basoasábal, *Pasatiempos de cosmología*, ed. J. I. Palencia, Guanajuato (México), Universidad de Guanajuato, 1982.

compendio de su obra filosófica.[517] Testimonio de su amor a la patria mexicana fue que en las *Instituciones Elementales de Filosofía* se llama «Guanaxuatensi Presbytero» y las dedica al Colegio de San Ildefonso, y los *Pasatiempos* los dedica a la ciudad de Guanajuato.

Son notables sus *Pasatiempos de cosmología*; daremos un breve conspecto de su contenido. Además de la dedicatoria y la carta introductoria, constan de 24 capítulos o entretenimientos. Son los siguientes: 1) Idea general del universo; 2) Edad del mundo, o del género humano; 3) Figura y extensión del universo; 4) Límites, unidad, estación en que fue criado el universo; 5) Diversos aspectos del universo visto desde la tierra, explicación sumaria de la esfera; 6-8) Sistemas del mundo; 9) Sistema copernicano; 10) Continuación del sistema copernicano; 11) Diálogo entre un tolemaico, un copernicano, un abogado y un canónigo, en que se explican y aclaran más las cosas pertenecientes al sistema copernicano; 12) Continuación del mismo diálogo entre el canónigo, el copernicano y el tolemaico; 13) Centro del universo, continuación del diálogo entre el canónigo, el copernicano y el tolemaico; 14) Sueño del copernicano; 15) Continuación del sueño del copernicano, sistema del conde de Buffon; 16) Continuación de la misma materia, pensamientos del barón de Leibnitz; 17) Ideas del doctor Carlos Bonnet, expuestas en su *Palingenesia filosófica*; 18) Sistema del mundo de M. Lambert, extractado por M. Merian; 19) Continuación del sistema de Lambert; 20) Parte segunda, sistema universal; 21) Continuación de la segunda parte; 22) Armonía del universo; 23) Continuación del mismo asunto; 24) Se trata brevemente del tercer punto propuesto, conclusión de la primera parte.

---

517. *Definitiones et epitome doctrinae, quae in Institutionibus elementariis Philosophiae a D. Andrea de Guevara editis continentur*, Madrid, ex Typographia Leonis Amarija, 1826. Ver M. Beuchot, «Tradition and Modernity in a Spanish Compendium of the *Cursus Philosophicus* of Andrés de Guevara y Basoazábal», en *Dieciocho. Hispanic Enlightenment, Aesthetics and Literary Theory*, 13 (1990), pp. 165-170.

Por el contenido y las alusiones a autores se observa que Guevara refleja la eclosión del iluminismo o ilustración en México, siguiendo a los autores ilustrados y ya no a los escolásticos (aunque a ellos acude en sus *Instituciones elementales de filosofía*). Está al tanto de los últimos adelantos de la ciencia de su época, conoce la mayor parte de las doctrinas filosóficas novísimas de la Edad Moderna, y las expone sin el reparo de los que pretendían defender la escolástica o adaptar a ella los progresos recientes. Se nota en él la libertad de pensamiento y la independencia de juicio propias de quien no sigue argumentos de autoridad y deja de lado cualquier sospecha, reserva o escrúpulo con respecto a los científicos y filósofos de la modernidad.

Incluso, notamos cómo Guevara critica en los *Pasatiempos* a los mismos filósofos modernos, ya no desde la escolástica (al menos en esta obra), sino desde la propia ilustración. Y, si critica a los científicos, lo hace desde los cánones de la ciencia, es decir, según lo que le parece más seguro de acuerdo con la experiencia y la razón analítica. Así, critica a Descartes y a Leibniz, pero desde otros autores de la nueva filosofía, que le parecen más aceptables que ellos en esos asuntos; y también desde Kepler y Newton critica los demás sistemas del mundo. Su aprecio por la doctrina de Leibniz no le impide poner graves reparos a varias de sus tesis. Además, su estima por Lambert –que era corresponsal de Kant– lo acerca a posturas del filósofo de Koenigsberg.

Más que comprometido con cualquier autoridad filosófica, ya escolástica, ya moderna, se le ve con el único compromiso de su fe religiosa, a la cual considera perfectamente compatible con la ciencia y la filosofía modernas, cosa que se afana en mostrar. Ciertamente uno de sus principales objetivos en su estudio de la cosmología es manifestar esta no contradicción entre ciencia y fe. Si ataca a algún pensador, como por ejemplo a Spinoza, es en nombre de su conciencia religiosa, por considerarlo un impío, y siempre tratando de discurrir sobre la base de la experiencia científica y la argumentación más racional.

Aunque Guevara apela en algunos casos a la praxis, todavía su concepción de la ciencia es especulativa y no realza la importancia de la aplicación práctica de la ciencia en forma de tecnología. En todo caso, la mejor consecuencia práctica de la ciencia es, para él, la promoción de la libertad de saber, es decir promover la liberalidad y el ocio para que haya más dedicación en el hombre a la ciencia «pura». Por lo demás, en cuanto al aspecto científico de su obra, se muestra en algunos casos –muy pocos– atrasado y hasta obsoleto, aun para esa época. Pero más bien se le ve en primera línea en el conocimiento de la filosofía y la ciencia de su tiempo. Eso nos indica que en México –ya que tenía a los mexicanos como receptores de su discurso– estaban generalizadas esas doctrinas modernas que él quería profundizar.

Otro aspecto que reluce en la obra de Guevara, además de su aceptable formación científica –por lo menos en lo que se lo permitía su circunstancia–, es su formación humanista. Cicerón, Virgilio, Ovidio, Horacio, Lucrecio y Salustio, junto con otros clásicos, desfilan por sus páginas en múltiples citas.

De manera sintética y en resumen, podemos decir que su postura es ecléctica y a veces hasta sincretista, ya que une a filósofos, físicos, matemáticos y literatos según le conviene y con suma libertad. Añade también a jesuitas famosos, como Boscovich y Hervás, pero asimismo alude a algunos de sus compañeros del destierro, como Landívar, Alegre, Clavigero, Abad, Maneiro y otros mexicanos. En conclusión, Guevara se muestra como esos pensadores eclécticos que, por su espíritu libre y autónomo, dieron –incluso desde su destierro– paso de manera próxima a la independencia de México.[518]

5. *Clérigos seculares*

Lugar principalísimo obtiene en esta época el cura párroco de Dolores, don Miguel Hidalgo y Costilla, padre de la

518. Véase la «Introducción» de J. I. Palencia a la edición citada de los *Pasatiempos*.

independencia mexicana. Nació en Corralejo, en 1753; estudió humanidades en el Colegio de San Francisco Javier, de los jesuitas, en Valladolid (hoy Morelia), en 1765, dos años antes de la expulsión de la Compañía de Jesús. Con la expulsión de 1767 se cerró ese colegio, y pasó al Real Colegio de San Nicolás Obispo, de la misma ciudad. En 1770 fue a graduarse de bachiller en artes en la Real y Pontificia Universidad de México. Y en 1773 obtuvo el grado de bachiller en teología en la misma universidad, que convalidaba los estudios del Colegio de San Nicolás.

Después de esto, enseñó filosofía y teología en el Colegio de San Nicolás, donde en 1792 las envidias le arrebataron la rectoría y sus cátedras. Se desempeñó entonces como cura; primero en Colima, luego en San Felipe y después en Dolores, que fue cuna de la independencia.[519]

Tuvo una sólida formación escolástica, ya que estudió a santo Tomás con su maestro Joaquín Menéndez Valdéz, y llegó a ser sustituto en la cátedra de escolástica.[520] Pero también y sobre todo tuvo excelente formación en los modernos. Se cree que pudo conocer a Clavigero, antes de la expulsión de los jesuitas.[521] Y se sabe que tuvo una amplia cultura filosófica moderna, sobre todo francesa: de la ilustración.[522] Tal se ve, por ejemplo, en la disertación que escribió sobre el método en teología, donde propone renovar la escolástica con la modernidad.[523] Esa fusión

---

519. Véase P. G. Macías, *Hidalgo. Reformador y maestro*, México, UNAM, 1959, pp. 17 y ss.

520. Véase J. Bonavit, *Fragmentos de la historia del colegio primitivo y nacional de San Nicolás de Hidalgo*, Morelia,Tipografía de la Escuela Industrial Militar «Porfirio Díaz», 1910, pp. 244-245.

521. Véase P. G. Macías, op. cit., pp. 19-20.

522. Véase J. Hernández Luna, *Imágenes históricas de Hidalgo*, Morelia, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 1981, pp. 133 y ss.

523. M. Hidalgo y Costilla, «Disertación sobre el verdadero método de estudiar teología escolástica», en A. Rivera y Sanromán, *El joven teólogo Miguel Hidalgo y Costilla. Anales de su vida y de su Revolución de Independencia*, Morelia: Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 1987, pp. 15-38. Un estudio escelente sobre esa disertación es el de G. Méndez Plancarte, «Hidalgo, reformador intelectual», en varios, *Hidalgo reformador intelectual y libertador de los esclavos*, Morelia, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 1982, pp. 13-50.

de ideas clásicas y modernas le sirvió de basamento para la independencia. Aunque Hidalgo fue ejecutado por los realistas en 1811, la lucha que había iniciado un año antes siguió, tanto en el nivel de las armas como en el del pensamiento.

A pesar de que hubo resistencias intelecuales, pues por ejemplo el padre Manuel de Burgos escribió una *Defensa del Trono y del Altar contra los filósofos liberales del día* (publicada en 1813),[524] también hubo apoyo decidido a la lucha independentista en el ámbito del pensamiento, por ejemplo en el notable filósofo Manuel María Gorriño y Arduengo.[525] De él se conocen las siguientes obras: *De el hombre* (terminada el 11 de octubre de 1791), *El hombre tranquilo o reflexiones para conservar la paz del espíritu* (¿1800?), *Filosofía de la fe católica* (1811) y *Reflexiones sobre la incredulidad* (1814). Gorriño nació en 1767 y murió en 1831. Nació el mismo año de la expulsión de los jesuitas (que eran en su mayor parte modernistas). Se impregnó de su actitud, y por ello apoya la independencia. Pero también fue uno de los enclaves que abrió ya la puerta al nuevo liberalismo que triunfaría en México.

---

524. Véase W. Redmond, op. cit., p. 21, nº 151.

525. Sobre la vida y el pensamiento de Gorriño véase R. Cardiel Reyes, *Del modernismo al liberalismo. La filosofía de Manuel María Gorriño*, México, UNAM, 1989 (3ª ed.).

BIBLIOGRAFÍA

Abad, D. J., *Philosophia Naturalis. Disputationes in octo libros Physicorum Aristotelis*, 1756, Ms.

Alegre, F. X., *Historia de la Provincia de la Compañía de Jesús de Nueva España*, nueva ed. E. J. Burrus y P. Zubillaga, Roma, Institutum Historicum S.I., 1956-1960.

Alejos Grau, C., «Zumárraga, Erasmo y la observancia franciscana», en *Carthaginensia*, 6 (1990).

Almoina, J., «El erasmismo de Zumárraga», en *Filosofía y Letras*, nº 29 (enero-marzo 1948).

Alzate y Ramírez, J. A., *Obras. I.- Periódicos*, ed. R. Moreno de los Arcos, México, UNAM, 1980.

Alzate y Ramírez, J. A., *Memorias y ensayos*, ed. R. Moreno de los Arcos, México, UNAM, 1985.

Aquino, T. de, *Opera*, Turín-Roma, Ed. Marietti, 1950 y ss.

Balbuena, B. de, *Grandeza Mexicana*, México, UNAM, 1954 (2a. ed.).

Basalenque, D., *Historia de la provincia de San Nicolás de Tolentino de Michoacán, del Orden de N. P. San Agustín*, 1673, ed. J. Bravo Ugarte, México, Porrúa, 1963.

Bataillon, M., «Vasco de Quiroga et Bartolomé de las Casas», en *Revista de Historia de América*, 33 (1952).

–, *Estudios sobre Bartolomé de las Casas*, Barcelona, Ed. Península, 1976.

Benítez, L., *La idea de historia en Carlos de Sigüenza y Góngora*, México, UNAM, 1982.

Benítez, F., *Los demonios en el convento. Sexo y religión en la Nueva España*, México, Eds. Era, 1985.

Beristáin de Souza, J. M., *Biblioteca Hispano Americana Septrntrional*, México, Eds. Fuente Cultural, 1947 (3ª ed.).

Beuchot, M., «El primer planteamiento teológico-jurídico sobre la conquista de América, John Mair o Major», en *Ciencia Tomista* (Salamanca, España), 103 (1976).

–, «La hermenéutica de Paul Ricoeur», en *Humanidades* (UIA, México), 6 (1980).

–, *El problema de los universales*, México, UNAM, 1981.

–, «La semántica en la lógica de Tomás de Mercado», en *Crítica* (UNAM), XIV/42 (1982).

–, «Arias, Antonio, S.J.», en J. R. Alvarez (ed.), *Enciclopedia de la Iglesia Católica en México*, México, Enciclopedia de México, 1982, vol. 1.

–, «La lógica formal en las *Súmulas* (1571) de Tomás de Mercado», en *Cuadernos Salmantinos de Filosofía* (Salamanca, España), 10 (1983).

–, «La lógica proposicional en Tomás de Mercado», en *Diánoia* (UNAM), 30 (1984).

–, «El problema de los universales en Domingo de Soto y Alonso de la Vera Cruz», en *Revista de Filosofía* (UIA, Méx.), 17 (1984).

–, «Fundamentos filosóficos de la justicia: Vitoria y Las Casas», en *CIDAL* (República Dominicana), año 5, nº 11 (1985).

–, «La lógica material o dialéctica (1571) de Tomás de Mercado», en *Palabra* (Universidad de Guadalajara, México), año 1, nº 2-3 (1986).

–, «Los principios de la ciencia en Tomás de Mercado», en *Quipu. Revista Latinoamericana de Historia de las Ciencias y la Tecnología*, nº 3/1 (1986).

–, «La actualidad de la antropología filosófica de Fray Bartolomé de las Casas», en *Cuadernos de Realidades Sociales* (Madrid), nº 27-28 (1986).

–, «La antropología filosófica de Alonso de la Vera Cruz», en varios, *Homenaje a fray Alonso de la Veracruz en el IV centenario de su muerte (1584-1984)*, México, UNAM, 1986.

–, «Lectores conventuales en la Provincia de Santiago de México (siglo XVI)», en *Archivo Dominicano* (Salamanca, España), 7 (1987).

–, *Filósofos dominicos novohispanos (entre la universidad y sus colegios)*, México, UNAM, 1987.

–, «Fray Servando Teresa de Mier y el derecho a la insurgencia en el caso de México», en *Justicia y Paz. Revista de Derechos Humanos*, año II, nº 3 (1987).

–, «Fray Matías de Córdova, filósofo, libertador y maestro», en *Justicia y Paz. Revista de Derechos Humanos*, año III, nº 3-4 (1988).

–, «La fundamentación antropológico-social de la semiótica en Ricoeur: la palabra y el acontecimiento», en *Semiosis* (Xalapa, Veracruz), 22-23 (1989).

–, *Hermenéutica, lenguaje e inconsciente*, Puebla, México, Universidad Autónoma de Puebla, 1989.

–, «Argumentación, retórica y conversión en Bartolomé de las Casas», en *Cuadernos para la historia de la evangelización en América Latina* (Cuzco, Perú), 4 (1989).

–, *La filosofía social en los pensadores novohispanos*, México, IMDOSOC, 1989.

–, «Tradition and Modernity in a Spanish Compendium of the *Cursus Philosophicus* of Andrés de Guevara y Basoazábal», en *Dieciocho. Hispanic Enlightenment, Aesthetics and Literary Theory*, 13 (1990).

–, «Bartolomé de Ledesma y su *Suma de sacramentos*», en *Estudios de historia novohispana*, 11 (1991).

–, «La ley natural como fundamento de la ley positiva en Francisco Javier Alegre», en *Dieciocho. Hispanic Enlightenment, Aesthetics and Literary Theory*, 14 (1991).

–, *Estudios de historia y de filosofía en el México colonial*, México, UNAM, 1991.

Beuchot, M. y Melcon, A., *Los dominicos en la Real y Pontificia Universidad de México*, México, Cuadernos Dominicanos, nº 10, 1984.

Beuchot, M. y González Ruiz, E., «La falacia de petición de principio en Fray Alonso de la Vera Cruz», en *Noua Tellvs*, 3 (1985).

Beuchot, M. e Iñiguez, J., «Ciencia empírica contra ciencia teórica: un falso dilema (Aristóteles y Galileo)», en *Quipu. Revista Latinoamericana de Historia de las Ciencias y la Tecnología*, 3/2 (1986).

–, *El pensamiento filosófico de Tomás de Mercado. Lógica y economía*, México, UNAM, 1989.

Bierman, B., «Don Vasco de Quiroga y su tratado *de debellandis indis*», en *Historia Mexicana*, 18/72 (1969).

Bolaño e Isla, A., *Contribución al estudio bibliográfico de Fray Alonso de la Vera Cruz*, México, Robredo-Porrúa, 1947.

Bonavit, J., *Fragmentos de la historia del colegio primitivo y nacional de San Nicolás de Hidalgo*, Morelia, Tipografía de la Escuela Industrial Militar «Porfirio Díaz», 1910.

Burrus, E. J., «Sigüenza y Góngora's Efforts for Readmission into the Jesuit Order», en *Hispanic American Historical Review*, 33 (1953).

Cabrera y Quintero, C. de, *Obra dramática. Teatro novohispano del siglo XVIII*, ed. C. Parodi, México, UNAM, 1976.

Cárdenas de la Peña F., *Vasco de Quiroga, precursor de Seguridad Social*, México, Instituto Mexicano del Seguro Social, 1968.

Cardiel Reyes, R., *Del modernismo al liberalismo. La filosofía de Manuel María Gorriño*, México, UNAM, 1989 (3ª ed.).

Carreño, A. M., *Misioneros en México*, México, Jus, 1961.

Carro, V. D., *Los postulados teológico-jurídicos de Bartolomé de las Casas. Sus aciertos, sus olvidos y sus fallas, ante los maestros Francisco de Vitoria y Domingo de Soto*, Sevilla, Escuela de Estudios Hispanoamericanos/CSIC, 1966.

Casas, B. de las, *Del único modo de atraer a todos los pueblos a la verdadera religión*, ed. A. Millares Carlo, México, FCE, 1942.

–, *Historia de las Indias*, ed. A. Millares Carlo, México, FCE, 1951, 2 vols.

–, *Apología*, ed. A. Losada, Madrid, Ed. Nacional, 1975.

–, *Obras escogidas*, ed. J. Pérez de Tudela Bueso y E. López Oto, Madrid, BAE, 1956, 5 vols.

–, *Tratados*, ed. L. Hanke, J. Tudela y A. Millares Carlo, México, FCE, 1965, 2 vols.

–, *Apologética historia sumaria*, ed. E. O'Gorman, México, UNAM, 1967, 2 vols.

–, *De regia potestate o Derecho de autodeterminación*, ed. L. Pereña, Madrid, CSIC, 1969.

Castro López, O., *Sor Juana y el «Primero Sueño»*, Xalapa, México, Universidad Veracruzana, 1982.

Cayetano, T. de Vio, cardenal, *In Summam Theologicam Divi Thomae*, Roma.

Cerezo de Diego, P., *Alonso de Veracruz y el derecho de gentes*, México, Porrúa, 1985.

Cerutti, H., *Hacia una metodología de la historia de las ideas (filosóficas) en América Latina*, Guadalajara, México, Universidad de Guadalajara, 1986.

Chauvet, F. de J., *Fray Juan de Zumárraga*, México, 1948.

Conway, G. R. G., *Friar Francisco Naranjo and the Old University of Mexico*, México, Gante Press, 1939.
Churruca Peláez, A., *Francisco Clavigero y otros ensayos*, México, Eds. de la Librería Parroquial, 1985.
Clavigero, F. X., *Historia de la Antigua o Baja California*, México, Porrúa, 1970.
–, *Historia Antigua de México*, ed. M. Cuevas, México, Porrúa, 1974 (4ª ed.).
Córdova, M. de, *La tentativa del león y el éxito de su empresa. Fábula*, Chiapas, Colección Ceiba, Fonapas, 1979.
Coriche, C., *Oración vindicativa del honor de las letras y de los literatos*, Puebla, imprenta del Colegio Real de San Ignacio, 1763.
Cruz, sor J. I. de la, *Obras completas*, ed. A. Méndez Plancarte, México, FCE, 1976 (reimp.).
Dávila Padilla, A., *Historia de la fundación y discurso de la Provincia de Santiago de México, de la Orden de Predicadores*, México, Editorial Academia Literaria, 1955.
Davis, A. V., *El Siglo de Oro de la Nueva España (Siglo XVIII)*, México, Ed. Polis, 1945.
Díaz de Gamarra, J. B., *Tratados*, ed. J. Gaos, México, UNAM, 1947.
–, *Elementos de filosofía moderna*, ed. B. Navarro, México, UNAM, 1963.
–, *Máximas de educación, Academias de filosofía y Academias de geometría*, ed. C. Herrejón Peredo, Zamora, Michoacán, El Colegio de Michoacán, 1983.
Díaz y de Ovando, C., *El colegio máximo de San Pedro y San Pablo*, México, UNAM, 1985 (2ª ed.).
Falcumbelli, J. L., *Disputationes in octo Aristotelis Libros de phisico auditu seu de Naturali auscultatione*, 1730, Ms.
Fernández, J., «Pedro José Márquez, en el recuerdo y en la crítica», en *Anuario de Estética* (UNAM), 1962.
Fernández del Rincón, J., *Lecciones de filosofía*, ed. B. Reyes Coria y M. Beuchot, México, UNAM, 1992.
Franco, A., *Segunda parte de la Historia de la Provincia de Santiago de México*, México, Museo Nacional, 1900.
Frost, E. C., «Los intereses filosóficos de Francisco Hernández», en F. Hernández, *Obras completas*, México, UNAM, t. VI, 1984.
Fuentes Galindo, F., «Don Benito Díaz de Gamarra y Dávalos», en *Humanidades* (México), v. 1, nº 1 (1943).

Gallegos Rocafull, J. M., *El pensamiento mexicano en los siglos XVI y XVII*, México, UNAM, 1951, 2ª ed. 1974.
–, «La filosofía en México en los siglos XVI y XVII», en Varios, *Estudios de historia de la filosofía en México*, México, UNAM, 1963, 3ª ed. 1980.
Gaos, J., *El pensamiento hispanoamericano*, México, Jornadas de El Colegio de México, s.f.
–, «El sueño de un sueño», en *Historia Mexicana*, 10 (1960).
–, *De antropología e historiografía*, Xalapa, México, Universidad Veracruzana, 1967.
–, *En torno a la filosofía mexicana*, México, Alianza Editorial Mexicana, 1980.
García Icazbalceta, J., *Fray Juan de Zumárraga, primer obispo y arzobispo de México*, Buenos Aires, Espasa-Calpe, 1952.
–, *Bibliografía mexicana del siglo XVI*, México, FCE, 1954.
Gemelli Careri, G. F., *Viaje a la Nueva España*, México, UNAM, 1983.
Gómez Alonso, P., «Ensayo sobre la filosofía en sor Juana Inés de la Cruz», en *Filosofía y Letras*, nº 60-62 (1956).
Gómez Canedo, L., *Los archivos de la historia de América, Periodo colonial español*, México, Instituto Panamericano de Geografía e Historia, 1961.
Gómez Fregoso, J., Clavigero, *Ensayo de interpretación y aportaciones para su estudio*, Guadalajara, Jalisco, México, Universidad de Guadalajara, 1979.
Gómez Robledo, A., *El magisterio filosófico y jurídico de Alonso de la Veracruz*, México, Porrúa, 1984.
González Casanova, P., *El misoneísmo y la modernidad cristiana en el siglo XVIII*, México, El Colegio de México, 1948.
González Peña, C., *Historia de la literatura mexicana*, México, Porrúa, 1981 (14ª ed.).
Gracia, J. J. E., *Philosophy and its History. Issues in Philosophical Historiography*, Albany, Nueva York, State University of New York Press, 1992.
Graue, J., *La explicación histórica*, México, UNAM, 1975.
Greenleaf, R. E., *Zumárraga y la inquisición mexicana, 1536-1543*, México, FCE, 1988.
Guevara y Basoazabal, A. de, *Institutionum Elementarium Philosophiae ad usum studiosae juventutis*, Venecia, Foresti et Betinelli, 1819.

–, *Pasatiempos de cosmología*, ed. J. I. Palencia, Guanajuato (México), Universidad de Guanajuato, 1982.

Hanke, L., *Estudios sobre Fray Bartolomñe de las Casas y sobre la lucha por la justicia en la conquista española de América*, Caracas, Universidad Central de Venezuela, 1968.

–, *El prejuicio racial en el Nuevo Mundo*, México, SEP, 1974.

–, *Uno es todo el género humano. Estudio acerca de la querella que sobre la capacidad intelectual y religiosa de los indígenas americanos sostuvieron en 1550 Bartolomé de las Casas y Juan Ginés de Sepúlveda*, Chiapas, México, Gobierno Institucional del Estado, 1974.

–, *Cuerpo de documentos del siglo XVI sobre los derechos de España en las Indias y las Filipinas*, México, FCE, 1977 (reimp.).

Hernández, F., *Obras completas*, México, UNAM, 1960 ss.

Hernández, R., «Francisco de Vitoria y Bartolomé de las Casas, primeros teorizantes de los derechos humanos», en *Archivo Dominicano*, 4 (1983).

Hernández del Castillo, F. (ed.), *Libros y libreros en el siglo XVI*, México, FCE - AGN, 1982 (2ª ed.).

Hernández Luna, J., *Dos ideas sobre la filosofía en la Nueva España (Rivera vs. De la Rosa)*, México, UNAM, 1959.

–, «J. A. Alzate, hombre de la Ilustración», en *Memorias del Ier Coloquio Mexicano de Historia de la Ciencia*, México, Sociedad Mexicana de Historia de la Ciencia y la Tecnología, 1964, vol. 2.

–, *Imágenes históricas de Hidalgo*, Morelia, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 1981.

Hidalgo y Costilla, M., «Disertación sobre el verdadero método de estudiar teología escolástica», en A. Rivera y Sanromán, *El joven teólogo Miguel Hidalgo y Costilla. Anales de su vida y de su Revolución de Independencia*, Morelia, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 1987.

Ibargüengoitia, A., «Pedro José Márquez (1741-1820), primer estudioso de la estética en México», en *Revista de Filosofía* (UIA, México), 24 (1991).

Iñiguez, J., «Tomás de Mercado y la *Suma de Tratos y Contratos*», en *Justicia y Paz. Revista de Derechos Humanos*, año 2, nº 2 (1987).

Jaramillo, R., *Los agustinos en Michoacán, 1602-1652. La difícil formación de una provincia*, México, 1991.

Junco de Meyer, V., *Gamarra o el eclecticismo en México*, México, FCE, 1973.

Kemp, P., «La historia como relato y como práctica. Entrevista con Paul Ricoeur», en *Quimera*, nº 36, marzo 1984.
Ledesma, B. de, *De septem Novae legis Sacramentis Summarium*, México, Antonio Espinosa, 1566.
León, N., *Bibliografía mexicana del siglo XVIII*, México, Imprenta Díaz de León, 1902, 2 vols.
–, *Don Vasco de Quiroga. Grandeza de su persona y su obra*, Morelia, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 1984.
Leonard, I. A., *Ensayo bibliográfico de don Carlos de Sigüenza y Góngora*, México, Secretaría de Relaciones Exteriores, 1929.
–, *La época barroca en el México colonial*, México, FCE, 1974.
–, *Don Carlos de Sigüenza y Góngora, un sabio mexicano del siglo XVII*, México, FCE, 1984.
Lobato, A., «Dignidad del hombre y derechos humanos en fray Bartolomé de las Casas y en la doctrina actual de la iglesia», en *Communio*, 18 (1985).
Lombardo Toledano, V., *Las corrientes filosóficas en la vida de México*, México, Universidad Obrera de México, 1963 (2ª ed.).
López Cámara, F., «El cartesianismo en sor Juana y Sigüenza y Góngora», en *Filosofía y Letras*, nº 39 (1950).
Macías P. G., *Hidalgo. Reformador y maestro*, México, UNAM, 1959.
Maneiro, J. L., *Vidas de algunos mexicanos ilustres*, ed. A. Valenzuela Rodarte, México, UNAM, 1988.
Maneiro, J. L. y Fabri, M., *Vidas de mexicanos ilustres del siglo XVIII*, ed. B. Navarro, México, UNAM, 1989 (2ª ed.).
Martín Hernández, F., «Don Vasco de Quiroga, protector de los indios», en *Salmanticensis*, 34 (1987).
Martínez Gómez, L., «Evaluación de Francisco Suárez Filósofo», en *Cuadernos salmantinos de filosofía*, 7 (1980).
Mayagoitia, D., *Ambiente filosófico de la Nueva España*, México, Jus, 1945.
Méndez Plancarte, G., «Hidalgo, reformador intelecrual», en varios, *Hidalgo, reformador intelectual y libertador de los esclavos*, Morelia, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 1982.
–, *Poetas novohispanos, segundo siglo (1621-1721), parte primera*, México, UNAM, 1944.
–, *Poetas novohispanos, segundo siglo (1621-1721), parte segunda*, México, UNAM, 1945.
Mercado, T. de, *Suma de tratos y contratos*, ed. R. Sierra Bravo, Madrid, Editora Nacional, 1975.

–, *Comentarios lucidísimos al texto de Pedro Hispano*, trad. M. Beuchot, México, UNAM, 1986.

Miranda, F., «Vasco de Quiroga, artífice humanista de Michoacán», en C. Herrejón Peredo (ed.), *Humanismo y ciencia en la formación de México*, Zamora, México, El Colegio de Michoacán, 1984.

–, «Vasco de Quiroga: precursor de la Seguridad Social», en F. Miranda y G. Briseño (eds.), *Vasco de Quiroga: educador de adultos*, Pátzcuaro, Michoacán, CREFAL - Colegio de Michoacán, 1984.

Montross, C. M., *Virtue or Vice: Sor Juana's Use of Thomist Thought*, Washington, University Press of America, 1981.

Moreno, R., «Alzate y la filosofía de la Ilustración», en *Filosofía y Letras* (UNAM), XIX/37 (1950).

–, «J. A. Alzate y la filosofía de la Ilustración», en *Memorias de la Academia Nacional de Ciencias* (México), t. 57, nº 1-2 (1952).

–, «La filosofía moderna en la Nueva España», en varios, *Estudios de historia de la filosofía en México*, México, UNAM, 1973 (2ª ed.).

Moreno de los Arcos, R., «Las *Lecciones Matemáticas* del Doctor Bartolache», en *Humanidades* (UIA, México), 2 (1974).

–, *Joaquín Velázquez de León y sus trabajos científicos sobre el Valle de México, 1773-1775*, México, UNAM, 1977.

–, *J. I. Bartolache, Mercurio Volante*, México, UNAM, 1979.

–, *J. I. Bartolache, periodismo ilustrado*, México, UNAM, 1983.

Muñoz Delgado, V., «La Universidad de Salamanca (1778) y los *Elementa Recentioris Philosophiae* (México 1774) de Juan Benito Díaz de Gamarra y Dávalos», en *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, 8 (1981).

–, «Nominalismo, lógica y humanismo», en M. Revuelta Sañudo y C. Morón Arroyo (eds.), *El erasmismo en España*, Santander, Sociedad Menéndez Pelayo, 1986.

Navarro, B., *La introducción de la filosofía moderna en México*, México, El Colegio de México, 1948.

–, *Cultura mexicana moderna en el siglo XVII*, México, UNAM, 1983 (2ª reimp.).

–, «Díaz de Gamarra, representante pleno del proceso de modernidad en el México colonial», en C. Herrejón Peredo (ed.), *Humanismo y ciencia en la formación de México*, Zamora, Michoacán, México, El Colegio de Michoacán, 1984.

Ochoa, A., *Diego José Abad y su familia*, Morelia, Michoacán, Fonapas y Gobierno del Estado, 1980.

Osorio, I., *Floresta de gramática, poética y retórica en Nueva España*, México, UNAM, 1980.
–, *Antonio Rubio en la filosofía novohispana*, México, UNAM, 1988.
Palafox y Mendoza, J. de, *Obras*, Madrid, Imp. de D. Gabriel Ramírez, 1972, 10 vols.
Palomera, E., *Diego Valadés O.F.M., evangelizador humanista de la Nueva España. El hombre, su época y su obra*, México, Universidad Iberoamericana, 1988.
Pascual Buxo, J. (ed.), *Muerte y desengaño en la poesía novohispana (siglos XVI y XVII)*, México, UNAM, 1975.
–, «*El sueño* de sor Juana. Alegoría y modelo del mundo», en *Sábado, suplemento de Unomásuno*, 15 de agosto de 1981.
–, *Sor Juana Inés de la Cruz en el conocimiento de su «Sueño»*, México, UNAM, 1984.
–, *Sor Juana Inés de la Cruz o las trampas de la fe*, México, FCE, 1982.
–, *El peregrino en su patria*, México en la obra de Octavio Paz, I, México, FCE, 1989 (reimp.).
Pereña Vicente, L., *La carta de los derechos humanos según Bartolomé de las Casas*, Guatemala, Convento de Santo Domingo, 1978.
Pérez de Ribas, A., *Crónica y historia de la Provincia de la Compañía de Jesús de México en Nueva España*, México, 1896.
Pérez de Salazar, F., *Biografía de Carlos de Sigüenza y Góngora, seguida de varios documentos inéditos*, México, Antigua Imprenta Murguía, 1928.
Pérez Hernández, I., *Inventario documentado de los escritos de Fray Bartolomé de las Casas*, Puerto Rico, Universidad Central de Bayamón, 1981.
–, *Cronología documentada de los viajes, estancias y actuaciones de Fray Bartolomé de las Casas*, Puerto Rico, Universidad Central de Bayamón, 1984.
–, *Fray Bartolomé de las Casas*, Caleruega, Ed. OPE, 1984.
Picón Salas, M., *De la conquista a la independencia*, México, FCE, 1969 (reimp.).
Plaza y jaén, C. B. de la, *Crónica de la Real y Pontificia Universidad de México*, México, Imprenta Universitaria, 1931, 2 vols.
Queralto Moreno, R. J., *El pensamiento filosófico-político de Bartolomé de las Casas*, Sevilla, Escuela Estudios Hispano-Americanos, 1976.
Quiroga, V. de, «Carta al Consejo de Indias», en R. Aguayo Spencer, *Don Vasco de Quiroga, taumaturgo de la organización social. Seguido de un apéndice documental*, México, Ed. Oasis, 1970.

–, «Reglas y ordenanzas para el gobierno de los hospitales de Santa Fe de México y Michoacán», en F. Miranda y G. Briseño (eds.), *Vasco de Quiroga: educador de adultos*, Pátzcuaro, Michoacán, CREFAL - Colegio de Michoacán, 1984.

–, *Información en derecho... sobre algunas provisiones del real Consejo de Indias*, ed. C. Herrejón Peredo, México, SEP, 1985.

–, *De debellandis indis*, ed. R. Acuña, México, UNAM, 1988.

Ramos, S., *Historia de la filosofía en México*, en *Obras Completas*, México, UNAM, vol. II, 1985.

Redmond, W., *Bibliography of the Philosophy in the Iberian Colonies of America*, La Haya, Martinus Nijhoff, 1972.

Redmond, W., «Filosofía tradicional y pensamiento latinoamericano: superación y vigencia», en *Actas del II Congreso Internacional de Filosofía Latinoamericana*, Bogotá, Universidad de Santo Tomás de Aquino, 1982.

Redmond, W. y Beuchot, M., *La lógica mexicana en el siglo de oro*, México, UNAM, 1985.

–, *Pensamiento y realidad en Fray Alonso de la Vera Cruz*, México, UNAM, 1987.

Remesal, A. de, *Historia de la provincia de San Vicente de Chiapa y Guatemala de la esclarecida Orden de nuestro glorioso Padre Santo Domindo de Guzmán*, Madrid, 1619.

Reyes, A., *Capítulos de literatura española* (Primera serie), México, La Casa de España en México, 1939.

Ricoeur, P., «Expliquer et comprendre. Sur quelques connexions remarquables entre la théorie du texte, la théorie de l'action et la théorie de l'histoire», en *Revue Philosophique de Louvain*, 75 (1977).

–, *Hermeneutics and the Human Sciences*, ed. y trad. por J. B. Thompson, Cambridge, University Press, 1982 (reimp.).

Rivera, A., *La filosofía en la Nueva España. Disertación sobre el atraso de la Nueva España en las ciencias filosóficas*, Lagos, López Arce, 1885.

–, *Treinta sofismas y un buen argumento del Sr. Dr. D. Agustín de la Rosa*, Lagos, López Arce, 1887.

Robles, O., «Breve nota sobre Fray Juan de San Anastasio y su glosario escolástico», en *Anuario de Filosofía del seminario de Investigaciones Filosóficas de la Facultad de Filosofía y Letras* (UNAM), 1 (1943).

–, *Filósofos mexicanos del siglo XVI*, México, Porrúa, 1950.

Ronan, C., *Francisco Javier Clavigero, Figure of the Mexican*

Enlightenment. His Life and Works, Roma, Institutum Historicum Societatis Iesu, 1977.
Rosa, A. de la, *La instrucción en México durante su dependencia de España*, Guadalajara, México, Instituto Tecnológico de Guadalajara, 1952.
Rovira, M. C., *Eclécticos portugueses del siglo XVIII y algunas de sus influencias en América*, México, UNAM, 1979 (reimp.).
Rubio, A., *Logica Mexicana... hoc est Commentarii breviores et maxime perspicui in universam Aristotelis Dialecticam*, Lugduni, Sumptibus Antonii Pillehotti, 1620.
Ruíz Maldonado, E., «Proselitismo cristiano, libertad religiosa y justicia en la obra de Bartolomé de las Casas», en *Christus*, nº 469 (1974).
–, «La justicia en la obra de fray Bartolomé de las Casas», en *Libro Anual del ISEE*, vol. IV, 2ª.= parte (1974-1975).
–, «El Cardenal Cisneros, Bartolomé de las Casas y la reforma de Indias», en *Libro Anual del ISEE*, vol. IV, 2ª parte (1974-1975).
Salazar R., «El ser absoluto en la filosofía de Fray Alonso de la Vera Cruz», en *Libro Anual del ISEE*, 1 (1971).
–, «La persona humana como testigo del ser en la filosofía de Fray Alonso de la Vera Cruz», en *Libro Anual del ISEE*, 2 (1973).
Salazar Mallén, R., *Apuntes para una biografía de sor Juana Inés de la Cruz*, México, UNAM, 1978 (2ª ed.).
Sánchez Vázquez, A., *Rousseau en México*, México, Ed. Grijalbo, 1970.
Sandoval y Zapata, L. de, *Obras*, ed. J. Pascual Buxó, México, FCE, 1986.
Semo, E., *Historia del capitalismo en México. Los orígenes / 1521-1762*, México, Eds. Era, 1975 (3ª ed.).
Sierra Bravo, R., *El pensamiento social y económico de la escolástica*, Madrid, CSIC, 1975.
Sigüenza y Góngora, C. de, *Obras históricas*, México, Porrúa, 1944.
–, *Relaciones históricas*, México, UNAM, 1972 (3ª ed.).
–, *Libra astronómica y filosófica*, México, UNAM, 1984 (2ª ed.).
Someda, H., «Bartolomé de las Casas como historiador», en *Studium*, 23 (1983).
Stoetzer, O. C., *Las raíces escolásticas de la emancipación de la América española*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1982.
Trabulse, E., *Ciencia y religión en el siglo XVII*, México, El Colegio de México, 1974.

–, «Antonio de León y Gama, astrónomo novohispano», en *Humanidades* (UIA, México), 3 (1975).
–, *El círculo roto*, México, FCE-SEP, 1983.
–, *Crítica y heterodoxia. Ensayos de historia mexicana*, Guadalajara, México, Universidad de Guadalajara, 1991.
Trejo, P. de, *Cancionero general*, México, UNAM, 1981.
Uriarte, J. E. y Lecina, M., *Biblioteca de escritores de la Compañía de Jesús pertenecientes a la antigua asistencia de España desde sus orígenes hasta el año de 1773*, Madrid, 1925-1930.
Valadés, D., *Retórica Cristiana*, México, FCE, 1989.
Valdéz, R., *Estudio sociopedagógico de la obra educativa de don Vasco de Quiroga*, México, 1975.
Valverde Téllez, E., *Apuntaciones históricas sobre la filosofía en México*, México, Herrero Hnos., 1896.
–, *Crítica filosófica, o Bibliografía de la filosofía en México*, México, Herrero Hnos., 1904.
–, *Bibliografía filosófica mexicana*, Zamora, México, El Colegio de Michoacán, 1989, 2 vols. (facsimilar de la 2a. ed., de 1913).
Vargas Uribe, G., «La influencia de la *Utopía* de Moro en los hospitales fundados por Don Vasco de Quiroga», en *Boletín de la Coordinación de la Investigación Científica de la Universidad Michoacana*, nº 10 (1986).
Vasconcelos, J., *Historia del pensamiento filosófico*, México, Ediciones de la Universidad Nacional de México, 1937.
Vera Cruz, A. de la, *Recognitio Summularum*, México, Ioannes Paulus Brissensis, 1554.
–, *Dialectica Resolutio*, México, Ioannes Paulus Brissensis, 1554.
–, *Physica Speculatio*, México, Ioannes Paulus Brissensis, 1557.
–, *The Writings*, ed. E. J. Burrus, Rome, Saint Louis, Missouri, 1968, 5 vols.
–, *Libro de los elencos sofísticos*, ed. M. Beuchot, México, UNAM, 1987.
–, *Tratado de los tópicos dialécticos*, ed. M. Beuchot, México, UNAM, 1988.
Villaseñor, R., «Luciano, Moro y el utopismo de Vasco de Quiroga», en *Cuadernos Americanos*, 4 (1942).
Villar Villa Amill, J. J., *Disputationes in octo Physicorum Libros*, 1748, Ms.
Warren, F. B., *Vasco de Quiroga y sus hospitales-pueblo de Santa Fe*, Morelia, Universidad Michoacana, 1977.

Xlirau, R., *Genio y figura de sor Juana*, Buenos Aires, EUDEBA, 1970 (2a. ed.).

Yhmoff Cabrera, J., *Catálogo de obras manuscritas en latín de la Biblioteca Nacional de México*, México, UNAM, 1975.

Zahar Vergara, A., «Fray Francisco Naranjo», en *Anuario de Filosofía del Seminario de Investigaciones Filosóficas de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM*, 1 (1943).

Zamora, J. de, *Philosophia naturalis in octo Aristotelis libros*, 1744, Ms.

Zapata y Sandoval, J. de, *De iustitia distributiva*, Vallisoleti, Christoph. Lasso Vaca, 1609.

Zavala, S., «En busca del tratado *de debellandis indis* de Vasco de Quiroga», en *Historia Mexicana*, 17/68 (1968).

–, «En torno del tratado *de debellandis indis* de Vasco de Quiroga», en *Historia Mexicana*, 18/72 (1969).

–, *La defensa de los derechos del hombre en América Latina (siglos XVI-XVIII)*, México, UNAM-UNESCO, 1982.

–, «Fray Alonso de la Vera Cruz en la visión de Antonio Gómez Robledo», en *Diálogos* (El Colegio de México), nº 113 (1983).

–, «Vasco de Quiroga ante las comunidades de indios», en C. Herrejón Peredo (ed.), *Humanismo y ciencia en la formación de México*, Zamora, México, El Colegio de Michoacán, 1984.

–, *Recuerdo de Vasco de Quiroga*, México, Porrúa, 1987 (2a. ed. aumentada).

Zea, L., *La filosofía en México*, México, Libro-Mex Eds., 1955, tomo I.

Zumárraga, J. de, *Doctrina breve muy provechosa de las cosas q. p.tenecen a la fe catholica y a nra. cristiandad, en estilo llano pa. comú(n) intelige(n)cia*, México, 1543.

–, *Doctrina cristiana más cierta y verdadera para gentes sin erudición y letras*, México, 1546.

–, *Regla Cristiana Breve*, ed. J. Almoina, México, Jus, 1951.

–, «Segundo parecer sobre la esclavitud», en C. Herrejón Peredo (ed.), *Textos políticos de la Nueva España*, México, UNAM, 1984.

La presente … a completa de tod… –1821). Única en su… a época colonial mexicana, con valiosas y originales aportaciones, estudia las actividades y manifestaciones filosóficas de las órdenes religiosas en los tres siglos de la conquista: XVI, XVII, XVIII, con un breve análisis de la parte inicial del XIX.

El autor ofrece a la vez una introducción de los presupuestos historiográficos, hermenéuticos y de filosofia con juicios valorativos de los principales autores de cada época.


ISBN 84-254-1998-0
9 788425 419980